TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

D. A. FRØVIG / OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD
Dr. theol. Dr. theol. Dr. theol.

Under medvirkning av:

Professorene O. HALLESBY, CHR. IHLEN, O. KOLSRUD og KARL VOLD, hovedlærer J. SMEMO, dr. theol. ALFRED TH. JØRGENSEN (Kjøbenhavn), biskop JÓN HELGASON (Reykjavik), lic. theol. V. SÖDERGREN (Göteborg), dr. theol. SVEN LODIN (Stockholm), biskop, dr. theol. S. NORMANN og prestene TH. GUNNARSON, REIDAR HAUGE, dr. phil. SV. NORBORG, G. SKAGESTAD, R. SLÅTTELID og IVAR WELLE med flere.

10. BIND

OSLO 1939
I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway
A.s Indremissionstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

INHALT

„THE NON-JURORS" OG DERES PLASS I DEN ENGELSKE KIRKEHISTORIE

PRØVEFORELESNING FOR DEN TEOLOGISKE DOKTORGRAD OVER SELVVALGT EMNE — TIRSDAG 14. JUNI 1938

Av Einar Molland.

I Englands historie markerer begivenhetene i 1688 og 1689 et skarpt skille mellem to tidsaldre. Den ublodige politiske omveltning i disse år danner avslutningen på det urolige og kampfylte 17. århundre med sammensvergelser, kupforsøk, borgerkrig og diktatur. Og denne revolusjon uten sverdslag innleder det rolige og stabile 18. århundre. Det er også mulig å datere oplysningsåndens gjennembrudd til 1689. Sammen med den nye konge, Vilhelm III, vendte John Locke hjem fra sitt eksil i Holland, og i 1689 utkom hans *Epistola de tolerantia* i engelsk oversettelse. Det er begivenheter av symbolsk karakter som betegner den nye tids gjennembrudd.[1])

Også i kirkehistorien betegner begivenhetene i 1689 et viktig skille. Før 1689 hadde utfallet av kampen mellem romersk katolicisme, anglikansk statskirkelighet og puritanismen stadig vært uvisst. Puritanerne hadde vært ved makten under Cromwell. Efter restaurasjonen i 1660 var den anglikanske statskirke blitt gjenoprettet. Under Jakob II var målet for kongens politikk å rekatolisere landet. Men i 1689 blev den Anglikanske Kirkes posisjon som engelsk statskirke befestet for godt. Og innenfor den Anglikanske Kirke skjedde der samtidig en betydningsfull forskyvning. I de første år efter 1689 blev en rekke bispestoler ledige, og Vilhelm

kunde i sine to første regjeringsår utnevne ikke mindre enn femten biskoper.[2]) De nye biskoper var alle «lavkirkemenn», som de kaltes i samtidens terminologi; i det 19. århundre vilde man ha kalt dem bredkirkemenn, men dengang skjelnet man ennu ikke mellem lavkirkelighet og bredkirkelighet.[3]) Med disse biskoper kom latitudinarianismen til makten i Church of England. Samtidig fremkalte også de politiske begivenheter et skisma i den Anglikanske Kirke som fikk meget vidtgående følger. Her var politiske og religiøse motiver innfloket i hverandre på en eiendommelig måte.

Foranledningen til skismaet var Vilhelm av Oraniens krav på den engelske trone. Han var gift med Jakob II.s eldste datter Mary, og så lenge som Jakob ikke hadde noen sønn, betraktet man ham som den tronfølger man hadde å regne med. Næsten hele det engelske folk så med glede hen til ham som sin fremtidige hersker, for han var overbevist protestant og innstillet på toleranse, mens Jakob II i løpet av sin korte regjeringstid blev mere og mere upopulær på grunn av sine rekatoliseringsforsøk og politiske overgrep.

Folkestemningen i England har sjelden eller aldri vært så enstemmig som i de siste månedene før revolusjonen. Det kom tydelig for dagen da kongen lot erkebiskopen av Canterbury og seks andre biskoper fengsle den 8. juni 1688 fordi de hadde nektet å lese hans forordning om kultusfrihet i kirkene.[4]) De blev stillet for «the King's Bench», riksretten, og anklaget for oprør, men blev frikjent efter dramatiske rettsforhandlinger. Dommen blev hilst med høie jubelrop av tilhørerne, og jubelen bredte sig over hele London i løpet av få øieblikker. Kirkeklokkene klemtet, og en eller annen så sitt snitt til å avfyre saluttkanoner. Ryttere satte av gårde med nyheten utover landet. Og overalt bredte jubelen sig. De syv biskoper var hele folkets helter. Nu var alle partimotsetninger glemt. Hele nasjonen stod mot kongen, med noen ytterst få undtagelser, nemlig den meget fåtallige katolske minoritet og kongens nærmeste.[5]) Den politiske situasjon var imidlertid blitt ytterligere spent ved at dronningen hadde født en sønn mens de syv biskoper satt i Tower og ventet på sin dom. Dermed var det kommet en arving til tronen som utvilsomt vilde bli opdratt som romersk katolikk og fortsette sin fars politikk. Nu var det ikke utsikt til noen ende på det katolske regime. Folkestemningen gav sig straks utslag i

skumlerier om den nyfødte prins. Han var kommet til verden en måned før dronningens fødsel var ventet, og bare katolikker og upålitelige protestanter hadde vært til stede ved fødselen. Det het straks at jesuittene hadde smuglet et guttebarn inn på slottet og arrangert hele fødselen. Man været jesuitiske renker overalt.[6])

Den politiske misnøie blev nu så sterk at en rekke ledende politikere av begge partier, både tories og whigs, blev enige om å opfordre Vilhelm av Oranien til å komme til England med en hær. Det var direkte opfordring til oprør.[7]) For Vilhelm var det et ikke ufarlig vågestykke, men han grep chancen, og hele den europeiske maktkonstellasjon var gunstig for hans foretagende. Den 5. november landet han i England med en stor hær av mange nasjonaliteter. Jakob samlet sine tropper, men kunde ikke stole på dem, for både folkestemningen oog stemningen i hæren var alt for tydelig.[8]) Alle lojale embedsmenn var nu i en vanskelig situasjon, for de var bundet av sin troskapsed til kong Jakob. Skulde de nu bryte sin ed? Kongen løste imidlertid floken for dem ved å opgi all motstand som håpløs. Han sendte dronningen med den lille Prince of Wales til Frankrike og flyktet derefter selv dit i slutten av desember.[9])

Vilhelm rykket inn i London og blev hyldet av myndighetene. Blandt dem som hilste ham med jubel, var biskoper og fremtredende nonkonformister som på denne dag vandret broderlig side om side. Men det var en som manglet, William Sancroft, erkebiskopen av Canterbury.[10]) Han kunde ikke være med på å hylde den nye hersker, for han vilde ikke bryte sin troskapsed til kong Jakob, kongen av Guds nåde. Erkebiskopen var den første til å gjennemkjempe en samvittighetskonflikt som i de kommende måneder skulde gjennemleves og gjennemlides av mange av den engelske kirkes beste menn.

Et irregulært Parlament som blev sammenkalt i hast, vedtok en erklæring om at den engelske trone var ledig, efter lange forhandlinger og megen betenkning. Mange tories, deriblandt Sancroft, var tilhengere av en ordning som ikke innebar noen formell avsettelse av den rettmessige, salvede konge; man skulde bare erklære at Jakob var udugelig til å regjere, og at hans svigersønn var regent i hans sted; statspapirer og mynter skulde fremdeles bære Jakobs navn. Men Sancroft innså visstnok selv at dette fiktive regentskap

var en uholdbar skinnløsning, for den rettmessige konge kunde når som helst med Frankrikes hjelp begynne krig mot sin regent. Macaulay som har tegnet et vakkert billede av Sancroft under de kvaler han gjennemgikk i 1688 og 1689, har vel rett i at det var slike overveielser som fikk erkebiskopen til å holde sig borte fra parlamentsforhandlingene i de avgjørende dager.[11]) Han måtte stå utenfor, for han innså at den eneste vei som hans samvittighet tillot ham å betre, ikke var gangbar. Det var en mann som var bundet av det 17. århundres idealer, og som ikke kunde tilpasse sig efter en ny tid med nye æresbegreper. Macaulay dadler ham fordi han ikke var den sterke mann i Englands skjebnetime.[12]) Men la oss ikke frata ham hans ære: Det var en mann som ikke vilde bryte sin troskapsed til Herrens salvede, skjønt alt i den historiske situasjon talte for å gjøre det, hensynet både til Englands vel og til den Anglikanske Kirkes sikkerhet.

Da Parlamentet hadde erklært tronen ledig, blev Vilhelm og Mary utropt til konge og dronning den 13. februar.[13]) Nu var det fastslått at et folk kunde avsette sin konge når han ikke hadde overholdt sine forpliktelser. Og den nye konge var konge, ikke i kraft av guddommelig arverett, men i kraft av folkets valg. Med en litt outrert formulering kan man si at han snarere var konge av folkets nåde enn av Guds nåde. Det er ikke lenger det 17. århundres statsteori som gjelder. Vi er kommet over i oplysningstiden. Kongen regjerer i kraft av en kontrakt mellem folket og ham hvor vilkårene er uttrykt henholdsvis i kroningseden og undersåttenes troskapsed. Revolusjonens legitimitet kunde bare forsvares med idéen om at staten hviler på en *contrat social*.[14])

Men der var samvittigheter som ikke kunde akseptere den nye statsteori. I første rekke William Sancroft. Han erklærte at han ikke kunde be for den nye konge i liturgien og enten måtte fortsette å be for kong Jakob eller avstå fra å forrette gudstjenester.[15]) Da kongeparet skulde krones den 11. april, betrådte erkebiskopen kompromissets vei. Han kunde efter sine prinsipper ikke selv krone Vilhelm og Mary, men gav biskopen av London fullmakt til å utføre kroningen i hans sted.[16]) Og noen uker efter lot han tre av sine suffraganer foreta den første bispevielse efter Vilhelms utnevnelse, for han vilde ikke selv utføre handlingen.[17]) Det var hans siste

kompromiss. Efter dette gikk han den rette vei som uvegerlig måtte føre til skisma.

Parlamentet vedtok at alle innehavere av civile, militære, geistlige og akademiske embeder skulde avlegge troskapsed til det nye kongepar. Det var en naturlig og nødvendig konsekvens av revolusjonen. Embedsmenn som ikke hadde avlagt eden innen 1. august 1689, skulde suspenderes, og hvis de så ikke avla den innen 1. februar 1690, skulde de avsettes.[18])

Dermed blev Sancrofts samvittighetsspørsmål akutt både for ham selv og mange andre. Alle embedsmenn hadde avlagt ed til kong Jakob, og de var ikke blitt løst fra den. Deres konge var i landflyktighet, men han hadde like fullt rett til å kreve den lydighet de hadde svoret ham. Slik fortonte saken sig fra tory-synspunkt.

Edsavleggelsen bragte geistligheten i store vanskeligheter. Noen få av dem avla eden straks og med glede. Andre nølte og trakk tiden ut lengst mulig, blandt annet for å se om det nye regime vilde vise sig å bli varig. Men noen var fast bestemt på å nekte å avlegge eden.[19]) Også efter 1. februar 1690 og i adskillige årtier fremover vedblev edsspørsmålet å forurolige samvittighetene. Noen som hadde avlagt eden efter revolusjonen, angret siden og sluttet sig til edsnekterne. Andre som hadde nektet, fant med tiden å burde opgi sin motstand.[20])

Av den anglikanske geistlighet valgte gjennemsnittlig 29 av 30 å gi efter og avlegge eden. Mange avla den motvillig og med dårlig samvittighet for å sikre den økonomiske eksistens for sig og sine familier. Edsnekterne måtte naturligvis regne med å henleve resten av sitt liv i den ytterste fattigdom.[21]) Noen trøstet sin samvittighet med at eden bare innebar en anerkjennelse av Vilhelm som konge *de facto,* ikke *de jure.* For å lette edsavleggelsen hadde nemlig Parlamentet latt edsformularet kalle Vilhelm for konge uten å bruke ordene *rightful and lawful King* som stod i det gamle formular.[22])

En uforsonlig minoritet av edsnektere blev tilbake. Åtte biskoper erklærte sig uvillige til å avlegge eden. To av dem døde innen den siste frist for edsavleggelsen. De andre seks blev avsatt. Omkring fire hundre prester fulgte disse biskoper og mistet sine stillinger. Til disse geistlige sluttet en del legfolk sig, deriblandt en del betydelige lærde.[23])

Hermed var der opstått et nytt politisk-religiøst parti, «*The Non-jurors*», som var utestengt fra statskirkens embeder. Non-juror-partiet vedblev å leve utigjennem det 18. århundre, for det fikk et stadig tilsig av nye edsnektere når nye menn stod ferdige til å rykke inn i embedskadrene og blev stillet overfor eden. Da Jakob II døde i 1701, forandret ikke det situasjonen i særlig grad, for hans sønn var nu tronpretendent efter den gamle arverett. Eden blev også forandret ved denne leilighet, så nu måtte embedsmennene også avsverge tronpretendenten og anerkjenne Vilhelm og kongene av den nye arvefølge som rettmessige og legitime konger.[24])

Det var et alvorlig tap for statskirken å miste disse menn. De hadde representert den religiøse side av høikirkeligheten, dens inderlighet, fromhet og lærdom. Tapet av dem gir vel noe av forklaringen på den meget følelige nedgang i det anglikanske kirkeliv når vi kommer et lite stykke ut i det 18. århundre. De som da kaltes høikirkelige i Church of England, var av en annen type. Høikirkelighet betydde da noe mer politisk enn religiøst, og høikirkelighet og «toryism» blev likefrem ekvivalente begreper.[25])

Macaulay har ikke stor beundring for «the Non-jurors». Han har skildret partiets ledere som forskrudde, bigotte og til dels psykopatiske menn og illustrert sin farverike fremstilling med utvalgte citater fra de mest ekstragavante Non-juror-forfattere. Han har også tegnet de menige medlemmer som moralsk mindreverdige personer som i sin fattigdom og lediggang opholdt livet ved tigging og smisking for jakobitiske rikmannsfamilier, og fordrev tiden med å utmale hvordan alt vilde bli når kong Jakob kom tilbake og fordrev usurpatoren.[26]) Denne skildring er i hvert fall meget ensidig og karikerende. Sommeren 1688 er de syv biskoper Macaulays helter. Da er de forkjempere for folkets frihet og politiske rettigheter, og de tilhører fremskrittslinjen i Englands historie. Vinteren 1689—90 er erkebiskopen og hans edsnektende medbiskoper ledere av et bigott og reaksjonært parti som ikke forstod sin historiske situasjon, og Macaulay bruker sterke ord om deres manglende evne til å tenke, og om deres avhengighet av hvad han betegner som overtroiske fordommer.[27]) Slik måtte de fortone sig for den store representant for whig-tradisjonen blandt historikerne i det 19. århundre.

Men hvad kan i det hele den politiske historieskrivning si om

«the Non-jurors» annet enn at det var et tragisk parti som ikke forstod sin tid og bandt sig til et politisk program som ikke hadde noen som helst fremtid? I Rankes skildring av revolusjonen og dens følger er edsnekterne overhode ikke kommet med.[28]) Trevelyan lar falle en bemerkning om at edsnekterne med heder hevdet sin gamle lære om kongedømmets guddommelige arverett ved å ta følgene av sitt standpunkt, og så lar han dem forsvinne.[29]) Det er først fra kirkehistorisk synspunkt at «the Non-jurors» får sin fulle interesse. Og det er de anglikanske kirkehistorikere som har ydet edsnekterne fra 1689 og deres tilhengere historisk rettferdighet. I 1845 utkom Thomas Lathburys *History of the Nonjurors*. Boken var en blanding av historisk undersøkelse og plaidoyer for de miskjente og karikerte Non-jurors. Den er verdifull på grunn av de mange dokumenter han har trukket frem, og har dessuten den charme som en bok eier når den er skrevet i rettferdig harme av en klok, om enn ikke helt avbalansert mann som har gode argumenter til rådighet. I 1902 kom Canon Overtons *The Nonjurors, their Lives, Principles, and Writings*, en forbilledlig kirkehistorisk monografi. Hertil kommer at de fleste av de ledende Non-jurors har fått sine biografier: Sancroft, Ken, Kettlewell, Nelson, William Law og flere andre.

Kirkehistorien må interessere sig for «the Non-jurors» allerede fordi partiet tellet så mange menn som utmerket sig ved fromhet, stor lærdom og en imponerende karakterfasthet. Dessuten medførte edsnektelsen en høist merkverdig skismatisk kirkedannelse. Og det var i disse kretser at høianglikanismens ånd fra det 17. århundre levde videre. «The Non-jurors» er det historiske mellemledd mellem den klassiske anglikanisme i det 17. århundre og den nyvåknede anglikanske høikirkelighet i det 19. århundre.

For å forstå «the Non-jurors» må vi gå ut fra det 17. århundres forutsetninger. De anglikanske kirkelærere hadde like til revolusjonen med stor enstemmighet docert læren om den passive lydighet eller, som den også kaltes, læren om «non-resistance». Den blev betraktet som anglikanismens særlige kjennetegn. Denne lære var en konsekvens av læren om kongedømmet av Guds nåde. Kongen hadde sin makt fra Gud, og ingen, hverken paven eller folket, kunde frata ham den. Her understreket anglikanerne sin avstand både

fra katolikkene som satte paven over Guds salvede, og fra de såkalte «plebister», representantene for den statsteori som satte folkets suverenitet over kongen. De var overbevist om at de her var i overensstemmelse både med det Nye Testamente og med oldkirken som like fra reformasjonen av hadde stått som forbilledet for anglikanerne. Paulus hadde jo formanet romerne til lydighet mot den av Gud innsatte øvrighet, og med «den av Gud innsatte øvrighet» hadde han ikke ment en kristen konge under forutsetning av at han overholdt sine forpliktelser mot folket, men han hadde ment keiser Nero. Selv om England hadde en konge som krevde avgudsdyrkelse og lot de kristne brenne som levende fakler i St. James's Park, skulde man ikke gjøre oprør mot ham. Man skulde ikke gjøre motstand, ikke reise sig mot Herrens salvede.[30]) Slik hadde anglikanerne forkynt også under den romersk-katolske konge. Denne forkynnelse eide et forferdelig alvor. Det var ikke bare en lek med fiktive muligheter. Vi må huske at for samtidens anglikanere, selv de mest høikirkelige, stod den romerske katolicisme ikke som en kristendomsform ved siden av andre, men som den verste forvrengning av kristendommen og som åpenbar avgudsdyrkelse. Bare én utvei var åpen: å undlate å adlyde de vitterlig ukristelige påbud som kom fra en slik konge, og så ta straffen for det, slik som martyrerne i den gamle kirke hadde gjort. Dette var «non-resistance» eller den passive lydighet. Uttrykket *passive obedience* betydde ikke kadaverdisiplin, men vilde utsi at man hadde lydighet eller martyrium som eneste alternativ.[31])

Denne lære var i det 17. århundre stadig blitt forkynt fra de anglikanske prekestoler, efter sigende like ofte som det var blitt talt om treenighetens mysterium eller forsoningen.[32]) Vi må huske at den historiske bakgrunn var begivenheter som Karl I.s henrettelse og hele Cromwell-tiden. Oxford-universitetet hadde tre ganger i løpet av århundret uttalt sig offisielt til fordel for det standpunkt som var uttrykt i slagordet «non-resistance», siste gang i 1683. Også de mest fremtredende av de geistlige som avla eden i 1689 og dermed gav revolusjonen sin tilslutning, hadde tidligere på trykk og i prekener lært den passive lydighet. En av dem, William Sherlock, senere Dean of St. Paul's, hadde i 1684 skrevet et av de dyktigste forsvarsskrifter for dette standpunkt og hadde først nektet å

avlegge eden, men så like før den siste frist for edsavleggelsen utgav han et likeledes fremragende skrift for det motsatte standpunkt og avla eden. Men i Non-juror-kretser sa man at han hadde glemt å ta med det viktigste og avgjørende argument, nemlig hans kone som ikke vilde gi avkall på den flotte embedsbolig og den lovende karriere som ventet hennes mann i Church of England.[33])

Det er sikkert uriktig å mistenke alle som avla eden, for å ha solgt sin overbevisning for å beholde sine embeder. Det kunde være mange grunner til å skifte standpunkt under en revolusjon. Den nye statsteori som regnet med idéer som folkesuverenitet og *contrat social,* presset sig frem, og de gamle forestillinger om guddommelig arverett var i ferd med å rakne. En av de biskoper som nektet å sverge den nye troskapsed, den rettskafne og edle Thomas Ken, vaklet selv en stund og veide argumentene for og imot, men valgte å nekte for å være på den sikre side; hvis han hadde avlagt eden og så siden blev klar over at han hadde gjort urett, sa han, vilde han være den ynkverdigste mann i verden. Han vilde heller ikke tilråde noen å gjøre som han, men formante dem som bad om hans råd, til å avgjøre saken selv efter overveielse og bønn og så handle efter sin egen samvittighet.[34])

Men om «the Non-jurors» må man i hvert fall si at de forblev tro mot sin egen overbevisning. De edsnektende biskopene hadde kunnet nekte å lese kong Jakobs forordning i kirkene, for det var passiv lydighet. Men de kunde ikke avsette sin konge eller bryte sin ed til ham. De kunde derfor med rette si at de var de eneste som var forblitt tro mot sine prinsipper, mens resten av den anglikanske geistlighet hadde forandret sig. De kunde ikke helt med urette hevde at de var uten skyld i det skisma som nu inntrådte i den Engelske Kirke.

Edsnekterne fortsatte naturligvis også efter revolusjonen å docere læren om den passive lydighet, og det med øket iver. Denne lære var blitt dem særlig viktig efterat de hadde ofret sin karriere og sitt økonomiske underhold for den. I de første årene efter revolusjonen var dette lærepunkt gjenstand for en omfangsrik litterær strid mellem edsnekterne og dem som hadde avlagt eden. «The Non-jurors» forsømte heller ingen anledning til å forkynne den passive lydighet ved sine hemmelige gudstjenester og ellers når de

kunde komme til. Da John Lake, den suspenderte biskop av Chichester, døde den 27. august 1689, nedskrev han på dødsleiet en erklæring om sin hengivenhet for Church of England og sa at han alltid hadde lært «non-resistance» og passiv lydighet som han holdt for sin kirkes særkjenne. En tid efter fant en av edsnekterne en ny betegnelse på det omstridte lærepunkt som blev et virkningsfullt slagord i Non-juror-kretser: Læren om den passive lydighet var «a doctrine of the cross». Da biskop Ken døde i 1711, erklærte han i sitt testamente at han døde i Church of England, den kirke som er fri for alle papistiske og puritanske forandringer av den oprinnelige kristendom, og «holder fast ved korsets lære».[35])

Mens «the Non-jurors» holdt trofast på læren om den passive lydighet, kunde satiriske versmakere skrive epitafier over denne lære som nu var avgått ved døden i den Engelske Kirke.[36]) Og jo lenger man kom ut i oplysningstiden, desto sterkere måtte man føle denne lære som absurd og avlegs.[37]) Engelskmenn som levde under Hanoveranernes regime, savnet derfor forutsetninger for å forstå edsnekterne fra 1689 og deres samvittighetsproblem. En så karakteristisk representant for den engelske oplysningstid som Dr. Johnson hadde ikke annet å bemerke om «the Non-jurors» enn at det var menn som ikke kunde resonnere, og han gjengav sladder om at nogen av dem pleide å bedra sine velyndere med deres hustruer; hans interlokutør og biograf Boswell spurte om han virkelig kjente nogen tilfeller, og Johnson gav et undvikende svar som Boswell med rette fant den store mann lite verdig.[38])

Det første problem som meldte sig for de avsatte biskoper og prester, ved siden av spørsmålet hvordan de skulde opholde livet, var hvorvidt de kunde og burde fortsette med å delta i statskirkens gudstjenester. De var jo på ingen måte dissentere, og de elsket den anglikanske liturgi. Men i hver gudstjeneste forekom en bønn for den nye konge og dronning som i høi grad måtte vanskeliggjøre kirkegangen for dem. På dette spørsmål om deltagelsen i de offentlige gudstjenester splittet de sig fra første stund. Noen av dem kunde på ingen måte være med på å be den syndige bønn for usurpatoren. Sancroft svarte noen av sine meningsfeller at hvis de skulde delta i statskirkens gudstjenester, måtte det innføies en syndsbekjennelse og absolusjon også ved utgangen av hver guds-

tjeneste, efter bønnen for kongeparet. Andre derimot stod på det standpunkt at de ikke selv kunde avlegge eden, men kunde forstå og respektere dem som hadde gjort det. Disse moderate Non-jurors gikk gjerne til statskirkens gudstjenester hvor de nøide sig med å demonstrere sin avstandtagen ved å reise sig fra den knelende stilling når bønnen for kongehuset blev lest, eller i det minste ved å la være å si amen efter den.

Men majoriteten av Non-jurors foretrakk, i hvert fall når det var mulig, å gå til sine egne gudstjenester som måtte foregå i hemmelighet fordi de inneholdt en statsfiendtlig bønn. De bad her enten for kongen uten å nevne hans navn, eller de bad uttrykkelig for kong Jakob. Disse gudstjenester blev holdt i privathuser hvor et rum var innrettet til kapell, og deltagerne blev i det minste i enkelte tilfelle sluppet inn på avtalte passér-ord. I 1717 overrasket politiet en menighet på 250 personer under en gudstjeneste i London, og alle blev strengt straffet. Efter hvert avtok søkningen til de hemmelige gudstjenester, for flere og flere fant at de kunde delta i statskirkens kultus. En Non-juror av annen generasjon som William Law deltok alltid i den offentlige gudstjeneste.[39])

Imidlertid var der inntruffet begivenheter som hadde gjort skismaet meget alvorlig. Da Non-juror-biskopenes bispestoler var blitt ledige og skulde fylles, oplevde kongen at de menn han vilde anbringe i disse embeder, hadde store betenkeligheter ved å motta bispestoler som var blitt vakante uten at innehaverne var blitt avsatt av nogen kirkelig autoritet, bare av Parlamentet. Et par av kongens kandidater til bispestolene nektet likefrem å overta et embede som var blitt ledig på kanonisk ugyldig måte. Men det lykkedes ham å finne noen dyktige latitudinarianere som kunde overvinne slike skrupler, og de blev ordinert og innsatt i sine embeder.[40]) I Non-juror-partiets øine var disse biskoper naturligvis skismatiske biskoper som hadde fordrevet de rettmessige hyrder. Denne begivenhet fikk edsnekterne til å fremheve med øket styrke at kirken var et samfund for sig, ikke bare en side av staten, som Vilhelm og hans biskoper vilde gjøre den til. Kirken hadde sine egne rettigheter og sine egne lover, og utnevnelsen og innsettelsen av de nye biskoper var en åpenbar krenkelse av kirkeretten. Den anglikanske statskirke, konkluderte de, befant sig i skisma, mens de, edsnek-

terne som hadde holdt fast både ved den gamle lære og ved kirkens selvstendighet, var den trofaste rest av den virkelige katolske kirke i England.[41]) En Non-juror som lå for døden i Lissabon i 1726, avviste den anglikanske kapellan som kom for å tilby ham sin tjeneste, med disse ord: «Jeg tilhører ikke eders samfund. Jeg tilhører Englands kirke slik som den blev reformert av erkebiskop Cranmer.»[42])

Konflikten mellem edsnekterne og statskirken var nu ikke lenger bare en konflikt som gjaldt gyldigheten av den gamle troskapsed og rekkevidden av lydigheten mot kongen. Det kom for dagen en dyptgående forskjell i kirkebegrepet i de to leire. I tidens sprog het det at kontroversen ikke lenger gjaldt «the State point», men var kommet over til «the Church point». De nye prelater representerte en mer eller mindre utilhyllét erastianisme.[43]) Og det var dette kirkesyn som preget kirkestyrelsen både under kong Vilhelm og siden under dronning Anna og ennu mere under Hanoveranerne. Kirken blev redusert mest mulig til å være en side av staten. Under den kirkefiendtlige Robert Walpoles lange ministerium fikk dette skjebnesvangre følger for kirkelivet.[44]) Men i denne tid holdt «the Non-jurors» oppe idéen om kirkens selvstendighet som et samfund *sui generis*.[45]) Og da Benjamin Hoadly, biskop av Bangor, i 1717 fremkalte en heftig litterær kontrovers ved en preken om Kristi rike som var et angrep på enhver vurdering av *ecclesia visibilis* som mer enn et rent menneskelig samfund, var hans betydeligste motstander en Non-juror, William Law.[46])

Men hvor lenge skulde skismaet vare? Ingen konsekvent Non-juror kunde tenke på å vende tilbake til statskirken før den siste av de avsatte biskoper var død. Men da kunde de moderate Non-jurors eventuelt anerkjenne statskirken, selv om de ikke var i stand til å avlegge eden og overta embeder i den. To av de avsatte biskoper ønsket selv en slik kurs.[47]) Og da den siste av de uforsonlige blandt de avsatte biskoper var død i 1710, og den eneste gjenlevende av dem, Thomas Ken, var talsmann for en forsoning og endog offisielt frasa sig sitt krav på sin gamle bispestol, vendte mange av «the Non-jurors» tilbake til statskirken og mottok sakramentet der.[48])

Hermed var Non-juror-samfundet blitt tallmessig sterkt redusert.

Men i mellemtiden hadde partiets uforsonlige fløi tatt skritt til å perpetuere skismaet. De hadde ordinert nye biskoper forat ikke deres samfund skulde utdø. Det første skritt i denne retning var allerede tatt av Sancroft da han den 9. februar 1692, under påberopelse av sin alderdom og svekkelse, overdrog sin erkebiskoppelige myndighet til den avsatte biskop av Norwich, William Lloyd, som var den mest uforsonlige av Non-juror-biskopene. Sancroft satte op et høitidelig dokument i en latinsk og en engelsk versjon, undertegnet i nærvær av en offentlig notar, hvor han bemyndiget Lloyd til å handle på hans vegne. Muligheten av nye bispevielser var her ikke nevnt *expressis verbis,* men den var antydet klart nok når erkebiskopen sa at hvem som helst Lloyd vilde anta, associere sig med, utvelge, approbere, bekrefte og innsette, også var antatt, utvalgt, approbert, bekreftet og innsatt av ham. Meningen med alle disse ord var ikke til å ta feil av.[49]) Ken som ønsket skismaet lægt snarest mulig, så hvor det bar hen, og protesterte mot denne overdragelse av den archiepiskopale myndighet, men uten at det nyttet noe.[50])

Det næste skritt var ordinasjon av nye biskoper. Den uforsonlige fløi av de avsatte biskoper drøftet saken inngående og fant at de burde anmode kong Jakob om å utpeke to Non-juror-prester som de kunde ordinere til suffraganbiskoper under Lloyd. Hvis de ikke kunde få kongens utnevnelse, vilde de selv både utvelge og ordinere to biskoper. De sendte så en av sine betydeligste menn, den avsatte domprost George Hickes, til St. Germain hvor kong Jakob var i eksil, med en liste over prester som hadde nektet å avlegge den nye troskapsed. Dr. Hickes' egen skildring av denne eventyrlige og farefulle ekspedisjon er bevart.[51]) Han kom hjem med kongens *congé d'élire* i lommen og slapp igjennem tollundersøkelsen ved et heldig tilfelle. Og den 24. februar 1693 blev de to kandidater som kongen hadde utpekt, ordinert av de tre avsatte biskoper av Norwich, Peterborough og Ely. Dr. Hickes var en av de to ordinander. Ordinasjonen foregikk i hemmelighet i et privathus i London i nærvær av noen få vidner som sammen med de tre ordinatorer undertegnet en bevidnelse av ordinasjonsakten.[52]) Men man bevarte meget strengt hemmeligheten om denne ordinasjon innenfor de uforsonlige Non-jurors' rekker, og endog så sent som i 1711, sytten år

efter begivenheten, var det en fremtredende moderat Non-juror som ikke visste at den hadde funnet sted.[53])

De nye biskoper utførte såvidt vi vet ingen episkopale funksjoner. De skulde bare sikre den episkopale suksesjon i det lille Non-juror-samfund når de gamle biskoper døde ut. Men i 1713 var den situasjon kommet at alle de gamle biskopene og den ene av de nye suffraganbiskoper var borte, og Dr. Hickes var den eneste biskop i den trofaste rest av den katolske kirke i England. Nu var det fare for at denne sanne kirke skulde dø ut, for efter Non-juror-opfatning var en kirke uten biskop ingen kirke. Men håndspåleggelse av tre biskoper er nødvendig for en kanonisk gyldig bispeordinasjon. I denne truende situasjon fikk de engelske Non-jurors hjelp av to skotske Non-juror-biskoper som sammen med Hickes ordinerte tre nye biskoper på Kristi Himmelfarts dag 1713.[54]) I 1716 foretok det lille samfund av uforsonlige Non-jurors nok en bispeordinasjon, den siste innen det opstod et skisma innenfor deres egne rekker som splittet dem i to flokker som like lite vilde ha forbindelse med hverandre som de vilde ha med statskirken.

Det var det lille samfunds skjebne stadig å komme i valgsituasjoner hvor dets fåtallige medlemmer splittet sig. Før eller senere måtte også de liturgiske spørsmål komme til å vekke Non-juror-prestenes interesse og eventuelt endog fremkalle en ritualistisk strid. Deres fromhet var sakramental. Deres ideal var oldkirken og den anglikanske reformasjons fedre. De hadde med forkjærlighet dvelet ved den tanke at deres samfund var den legitime fortsettelse av oldkirken. Og ikke få av disse prester eide en meget betraktelig patristisk og liturgihistorisk lærdom.

Den ritualistiske strid begynte med at noen av dem i nadverdliturgien forlot Common Prayer Book av 1662 på de punkter hvor de ikke var fornøid med denne liturgi, og her fulgte den første Common Prayer Book av 1549. Denne praksis fremkalte uenighet, og i 1716 blev det avholdt en konferanse av representanter for begge standpunkter. Striden gjaldt fire punkter som blev kalt «the usages»; de som aksepterte eller avviste den, blev kalt henholdsvis «the Usagers» og «the Non-usagers». Stridspunktene var: (1) om man skulde blande vinen med vann under nadverdhandlingen, efter oldkirkelig skikk; (2) bønnen for de døde; (3) innførelsen av en

epiklese i nadverdliturgien i likhet med liturgien av 1549; (4) innførelsen av en offertoriebønn som sterkere understreket nadverddens karakter av offerhandling. På alle disse punkter kunde «the Usagers» appellere til oldkirken og den første Book of Common Prayer. De andre hevdet at deres samfund måtte holde sig trofast til den Anglikanske Kirkes liturgiske praksis slik som den var da skismaet opstod, for deres eksistensberettigelse som eget samfund berodde jo nettop på at de protesterte mot nye endringer i The Book of Common Prayer. Ved konferansen i 1716 blev det ikke opnådd noen enighet. Et flertall var imot forandringer i liturgien, men ritualistene vilde ikke bøie sig. Denne gruppe vedtok neste år å innføre «the usages» og å bryte nadverdfellesskapet med den annen gruppe. Nu var «the Non-jurors» kløvet i to samfund. Der var dyktige menn på begge sider, ikke minst dyktige polemikere som i flere år holdt gående en kontrovers om ritualismen, Skriften og tradisjonen.[55]) Begge samfund fortsatte også å ordinere biskoper hver for sig.[56])

Efter 14 års forløp blev de to grupper gjenforenet og kunde i 1731 igjen innvie en biskop som representerte det hele Non-jurorsamfund. Enheten blev opnådd ved at de moderate bøide sig for ritualistene, og alle aksepterte «the usages».[57]) De som ikke kunde gå med, søkte tilflukt i statskirken.[58]) Fra nu av var det sterkt decimerte[59]) Non-juror-samfund ritualistisk.

Men så snart striden om liturgien var avsluttet, opstod et nytt skisma. Enkelte Non-jurors som var bispeviet, foretok ukanoniske bispeordinasjoner utført av bare én ordinator, som ikke blev anerkjent av de andre.[60]) Samfundet blev opsplittet igjen.[61]) Og en del av de senere Non-jurors kompromitterte sin sak: noen ved i ytterliggående ritualisme å føre polemikk mot gyldigheten av dåp utført av en legmann;[62]) andre ved i desperasjon å angripe Church of England med en ubehersket voldsomhet — den var ikke bare skismatisk, men også heretisk;[63]) andre igjen ved å delta i et politisk oprørsforsøk i 1745; de få Non-jurors som deltok, blev henrettet; men den feilaktige opfatning var almindelig utbredt, at hele Non-juror-samfundet var implisert i oprøret.[64])

Alt dette var et døende samfunds krampetrekninger. Og ved utgangen av det 18. århundre og i det første decennium av det 19.

århundre døde «the Non-jurors» ut. Den siste av deres irregulære biskoper døde i 1805.[65])

Det måtte bli Non-juror-samfundets skjebne gradvis å utdø. De hadde bundet sig til et håpløst politisk program. Og efterhånden måtte læren om den guddommelige arverett til tronen blekne endog i deres bevissthet. Dertil kom at de stadig splittet sig på stridsspørsmål. Og efterhånden blev deres lille kirke et samfund som vesentlig bestod av biskoper uten bispedømmer, prester uten menigheter, og teologer med antikvariske og polemiske interesser.[66]) Men «the Non-jurors» er interessante som mennesker som gjennem hele det 18. århundre vedblir å være tro mot det 17. århundres idealer.

De som falt fra Non-jurors-samfundet, vendte næsten i alle tilfelle tilbake til statskirken. Det forekom uhyre sjelden at en Nonjuror gikk over til Rom.[67]) Deres motstandere beskyldte dem uavlatelig for å være romerske katolikker i forklædning eller i hvert fall for å lede sine får til Rom. Det var den anklage de oftest fikk høre. Men den var ugrunnet. De ikke bare fortsatte det 17. århundres polemikk mot alle spesifikt romerske lærepunkter, men de var endog — til forskjell fra engelske høikirkemenn i det 19. og 20. århundre — stolte av navnet «Protestants».[68])

Derimot bekjente de stadig at de hadde oldkirken som sitt ideal, og at de ønsket å representere den tro som hadde vært bekjent av den udelte Kirke — før Kirken var blitt splittet ved skismaet mellem øst og vest. Begeistringen for Kirkens enhet og den interesse som de høikirkelige anglikanere alltid hadde hatt for den greske kirke, fikk dem til å innlede forhandlinger med den ortodokse kirkes patriarker om gjensidig anerkjennelse og nadverdfellesskap mellem orientalerne og — som de kalte sig selv — «den ortodokse og katolske rest av de britiske kirker». Dette initiativ førte ikke til mer enn en vidløftig og meget kuriøs korrespondanse på gresk med de ortodokse patriarker, og på latin med tsarens kirkeministerium. Brevvekslingen begynte i 1716 og vedvarte i ni år. Disse resultatløse anstrengelser er av adskillig interesse som en episode i den økumeniske bevegelses forhistorie. Tiden var ennu ikke kommet til fruktbare forhandlinger av denne art.

Underhandlingene strandet på at de ortodokse krevde overta-

gelse av deres lære og liturgi som betingelse for en forening. De sa at de aldri hadde sett eller hørt om noen anglikansk liturgi, at de vilde betrakte den med mistillit, og at de ikke skjønte hvad man skulde med en annen liturgi enn St. Basilius' og St. Chrysostomus'. De eneste av de engelske forslag som vakte deres ubetingede anerkjennelse, var forslagene om at Johannes Chrysostomus' homilier skulde leses høit i de engelske kirker — det vilde engelskmennene utvilsomt ha godt av —, og at det efter den foreslåtte union skulde holdes messe efter gresk ritus til visse tider i St. Paul's. For øvrig synes patriarkene å ha vært litt i villrede om hvem deres korrespondenter i England egentlig var. Patriarken av Jerusalem skrev til erkebiskopen av Canterbury om saken, og erkebiskopen svarte ham i et brev hvor han frabad sig at patriarkene korresponderte med skismatiske anglikanske prester som optrådte med fiktive biskopstitler. Dermed var det slutt på underhandlingene.[69])

Noen biografiske oplysninger om enkelte fremtredende Non-jurors vil fullstendiggjøre billedet av dem. William Sancroft[70]) flyttet efter sin avsettelse tilbake til sitt hjemsted Fressingfield hvor han levde de siste år av sitt liv i meget beskjedne kår. Han brukte sitt otium meget karakteristisk til å forberede en utgave av erkebiskop Lauds efterlatte papirer som hans kapellan fullførte efter hans død i 1693.

Thomas Ken[71]) var av en annen støpning enn Sancroft. Han var fri for den opposisjonsiver og bitterhet som naturlig nok preger så mange Non-jurors. Det er karakteristisk at det bare var hans skrupuløse samvittighetsfullhet som gjorde ham til edsnekter, og at han i sine siste år gikk til alters i sin gamle katedral. Både i samtiden og i eftertiden er han blitt betraktet som en helgenlik personlighet.[72])

Det er Ken som har skjenket den engelsktalende verden dens klassiske morgensalme og aftensalme: «Awake, my Soul, and with the Sun Thy daily stage of Duty run» og «Glory be to Thee, my God, this night». Disse salmer må være skrevet omtrent samtidig med Kingos morgen- og aftensalmer og frembyr mange likhetspunkter med dem. Det er delvis de samme billeder som møter oss hos begge disse diktere, og det er de samme religiøse motiver: takknemligheten over forsynets nåde, bønnen om syndenes forlatelse, ønsket om å leve til Guds ære. Men der er — bortsett fra at Kingo

må kalles en større dikter enn Ken — en karakteristisk forskjell som er symptomatisk for forskjellen mellem luthersk og anglikansk fromhetsliv. Vi ser den tydeligst hvis vi ser på den rolle som englene utfører i Kingos og Kens salmer. Hos Kingo er de først og fremst verneengler som vokter oss når vi sover og beskytter oss i vårt virke om dagen i vårt kall og stand. Hos Ken er englene det himmelske kor som priser Gud dag og natt uten å trettes, mens vi, tynget av vårt legeme og bundet av vår svakhet, trenger søvn og hvile. Han ber sin skytsengel om i hans sted å synge Guds lov hele natten lang. Forskjellen må ikke overdrives. Også Ken kan tale om jordlivets plikter, og Kingo tenker også på englenes fullkomne tilbedelse. Men der er en betydningsfull forskjell på salmer hvor tanken på vårt kall og stand som en vesentlig del av vår gudstjeneste er et dominerende motiv, og salmer som er båret av lengselen efter «otherworldliness» og engleskarens rene tilbedelse.

Det er flere av «the Non-jurors» som vilde fortjene et nærmere studium. Vi skal her innskrenke oss til en karakteristikk av den av dem som har spilt den største rolle i Englands litterære liv i det 18. århundre, William Law.[73]) Han var født i 1686, var altså bare tre år gammel ved revolusjonen. Han studerte i Cambridge hvor han blev «fellow», men måtte forlate sitt college da han nektet å avlegge eden til Georg I i 1714. Derefter blev han huslærer i en velstående familie og forblev resten av sitt liv et slags adoptert medlem av familien. Law stod utenfor sin samtids politiske stridsspørsmål, men ikke utenfor de religiøse. Han deltok i de fleste teologiske og moralfilosofiske kontroverser i hint på kontroverser så rike århundre, og han var i opposisjon til de fleste i sin samtid. Han bekjempet deistene i flere merkverdige dyptpløiende skrifter. Han brøt en lanse med de moralfilosofiske relativister. Og han kom op i strid med Wesley og wesleyanerne. Han står som en ensom representant for mystikken i et århundre som var i usedvanlig grad fremmed for mystikk, og for den asketiske kristendom i en tid som var meget lite asketisk. Han har skrevet to opbyggelige skrifter som har vist sig å være det eneste levedyktige i det tidlige 18. århundres religiøse litteratur, ved siden av Butlers *Analogy of Religion*. Det er *A Practical Treatise upon Christian Perfection*, 1726, og *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, 1728. Den siste fikk avgjø-

rende betydning for John Wesleys åndelige utvikling og hjalp ham til religiøs fordypelse. Wesley sørget også for å lære ham personlig å kjenne og rådspurte ham nesten som et orakel, som Law en gang sa. Da Wesley siden oplevde sitt åndelige gjennembrudd, skrev han et par utakknemlige brever til ham som hadde hjulpet ham på vei, men ikke hadde kunnet hjelpe ham helt frem, og han drog i tvil om Law virkelig eide troen.[74]) Det var vekkelseskristendommens brudd med den kirkelige kvietisme.

Det var uundgåelig at Law kom i polemikk med en typisk oplysningsmann ved navn Dr. Trapp, forfatter av *Four Discourses on the Folly, Sin, and Danger of being Righteous overmuch; with a Particular View to the Doctrine and Practices of Modern Enthusiasts.* Om Laws opbyggelsesbøker sier Trapp: «Jeg profeterte at de to bøker vilde gjøre skade, og så hendte, for kort efter dukket metodistene op.»[75])

Men metodistene var ikke av samme stoff som de høikirkelige edsnekterne; de var ikke kjød av deres kjød og ben av deres ben. Først i det 19. århundre fikk «the Non-jurors» sine arvtagere i Church of England: Keble, Pusey, Newman og hele den klassiske Oxfordbevegelse. De optok ikke deres politiske program, men de var besjelet av edsnekternes kirkelige idealer, som verdige ætlinger av William Sancroft, Thomas Ken, William Lloyd, George Hickes, William Law og de mange unevnte og for oss endog navnløse.

ANMERKNINGER

1) *Hj. Holmquist:* Kirkehistorie. 2 Udg. v. *J. Nørregaard,* bd. II, 1935, s. 497, 549.
2) *W. H. Hutton:* The English Church from the Accession of Charles I. to the Death of Anne (1625—1714), 1903, s. 245.
3) *C. J. Abbey* and *J. H. Overton:* The English Church in the Eighteenth Century, bd. I, 1878, s. 263 ff.
4) *Macaulay:* The History of England from the Accession of James II., 3rd ed., bd. II, 1849, s. 358 ff.
5) *Macaulay,* s. 374 ff., 391 ff.
6) *Macaulay,* s. 363 ff. Derimot gir *Th. Lathbury,* A History of the Nonjurors, 1845, s. 35 ff., leseren det inntrykk at ryktet om at den lille Prince of Wales ikke var dronningens sønn, var satt ut av Vilhelm og hans tilhengere og først blev utbredt efterat Vilhelm var kommet til England. Han bygger sin fremstilling på en torypamflett skrevet efter revolusjonen. *Macaulay* viser på grunnlag av samtidige dagboksoptegnelser (Johnstone, 13. juni 1688:, Clarendon's Diary, 31. okt.; den hollandske gesandts rapport til Haag fra slutten av juli) at ryktene begynte umiddelbart efter fødselen. Vilhelm gav først ordre til at det skulde bes bønner for hans lille svoger og lot derpå bønnene innstille da han fikk rapporten fra Lon-

don om at ikke én av ti trodde det var en legitim prins. Sannsynligvis har Vilhelm vært overbevist om at her forelå et bedrag. *Lathbury* mener derimot at Vilhelm ikke selv har trodd på de rykter han satte ut. Denne beskyldning er sikkert uberettiget.

7) *Macaulay*, s. 401 ff.
8) *G. M. Trevelyan:* England under the Stuarts, 3rd ed., 1908, s. 442 ff.
9) *Macaulay*, s. 547 ff., 582 ff., 591 ff.
10) *Macaulay*, s. 585 f.
11) *Macaulay*, bd. II, s. 615 ff., 631 ff.
12) S. 631 f.
13) *Macaulay*, s. 660 f.
14) Den nye statsteori var blitt utformet av John Locke. Se *Leslie Stephen:* History of English Thought in the Eighteenth Century, bd. II, 1881, s. 135 ff. Debatten om revolusjonens legitimitet er skildret av *Macaulay*, s. 626 ff.
15) *Hutton*, s. 232 f.
16) *Macaulay*, bd. III, 8516, s. 117 f.; *Hutton*, s. 234.
17) *Lathbury*, s. 58 f.
18) *Lathbury*, s. 44 f. Til debatten i Parlamentet om troskapseden se *Macaulay*, bd. III, s. 99 ff.
19) *Macaulay*, bd. III, s. 451 f.
20) *Lathbury*, s. 115 ff., 120 ff.
21) *Macaulay*, bd. III, s. 451.
22) *Lathbury*, s. 44, 46 f., 52 f. Det var nogen som anerkjente Vilhelm som konge også *de jure* med den begrunnelse at han innehadde tronen i kraft av erobring, som resultat av en rettferdig krig, s. 68 ff.
23) *Macaulay*, bd. III, s. 453 ff.
24) *J. H. Overton:* The Nonjurors, 1902, s. 2 f.
25) *Abbey* and *Overton*, bd. I, s. 135 ff., 106.
26) Bd. III, s. 458 ff., 464 ff.
27) S. 455, fotnoten, jfr. bd. II, s. 396 ff., 616, fotnoten.
28) Englische Geschichte, vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert, bd. VI.
29) England under the Stuarts, s. 451.
30) *Macaulay*, bd. II, s. 396 ff.; *Abbey* and *Overton*, bd. I, s. 43 ff.; *Overton:* The Nonjurors, s. 3 ff.
31) *Overton*, s. 6.
32) *Macaulay*, bd. III, s. 4.
33) *Overton*, s. 4 f.; *Lathbury*, s. 115 ff.; The Life of Thomas Ken, by a Layman, 2nd ed., 1851, s. 544 ff.
34) Life of Ken, by a Layman, s. 528 ff.; *Macaulay*, bd. III, s. 453 f.
35) *Lathbury*, s. 112 ff.; *Overton*, s. 80 f.; *Abbey* and *Overton*, bd. I, 67 ff.; 138 ff.; Kens testamente er avtrykt i Life of Ken, by a Layman, s. 791 ff., og i *E. H. Plumptre*, The Life of Thomas Ken, bd. II, 1888, s. 206 ff.
36) *Hutton*, s. 237.
37) *Leslie Stephen*, bd. II, s. 132.
38) *Boswell's* Life of Johnson, ed. by *A. Birrell*, bd. III, s. 171 f., bd. VI, s. 121.
39) *Abbey* and *Overton*, bd. I, s. 144 ff.; *Overton*, s. 73, 237, 280 ff.
40) *Lathbury*, s. 86 ff.; *Overton*, s. 27 ff.
41) *Overton*, s. 6 ff.; *Lathbury*, s. 94, 104 f. Forholdet mellem den skismatiske statskirke og «den trofaste rest», slik som det måtte ta sig ut fra et Non-juror-standpunkt, er fremstillet med stor klarhet i George Hickes' skriftlige erklæring av 1696 om sitt standpunkt. Dette dokument er avtrykt hos *Overton*, s. 102 ff. Se også s. 105 f. en prøve på Hickes' voldsomme sprog mot skismatikerne i statskirken.
42) *Abbey* and *Overton*, bd. I, s. 151.
43) *Overton*, s. 6 f., 27; *Lathbury*, s. 87.
44) *Hutton*, s. 266 ff.; *J. H. Overton* and *Fr. Relton:* The English Church from the Accession of George I. to the End of the Eighteenth Century, 1906, s. 11 ff.

45) *Overton*, s. 6 f. Et karakteristisk Non-juror-skrift fra kontroversen om kirkebegrepet vár Thomas Bretts *The Independency of the Church upon the State as to its Own Spiritual Powers*, 1717. Se *Overton*, s. 141. En typisk uttalelse fra den annen side er citert av *Lathbury*, s. 258.
46) *Hoadlys* preken og et utdrag av Laws svar er gjengitt i *J. M. Creed* and *J. S. Boys Smith:* Religious Thought in the Eighteenth Century illustrated from Writers of the Period, 1934. Om «the Bangorian Controversy» se *Leslie Stephen*, bd. II, s. 152—167, og *Overton* and *Relton*, s. 14 ff.
47) Thomas Ken og Robert Frampton. Se *Overton*, s. 65 ff., 73; Life of Ken, s. 770 ff.
48) Lathbury, s. 191 ff., 203 ff.
49) Den latinske tekst er gjengitt hos *Overton*, s. 42. Den engelske tekst finnes i Life of Ken, s. 640 f.
50) *Overton*, s. 44; dokumenter i Life of Ken, s. 639 f.
51) Avtrykt og kommentert hos *Overton*, s. 84 ff.
52) Avtrykt hos *Overton*, s. 116 f.
53) *Overton*, s. 90, 243. Jfr. *Lathbury*, s. 201, 216: Dodwell visste i 1707 ennu ikke om ordinasjonen, men i 1711 må han øiensynlig ha kjent til den. Jfr. s. 263.
54) *Overton*, s. 118 ff.
54a) *Overton*, s. 137 ff.
55) *Lathbury*, s. 276 ff.; *Overton*, s. 290 ff. Vi har to beretninger om konferansen i 1716, en av en «Usager» og en av en «Non-usager». Begge er avtrykt i utdrag hos *Overton*. Ifølge *Lathbury*, s. 290, fant konferansen mellem de to partier sted i juli 1717, mens de to kilder *Overton* gjengir, sier juli 1716 (s. 293, jfr. «some months after the death of Biskop Hickes» s. 295. — Hickes døde 15. desember 1715). Formodentlig var det ved samme konferanse at spørsmålet om union med den ortodokse kirke blev tatt op, og det må være den Thomas Brett sikter til med ordene «In the month of July 1716, the Bishops called Nonjurors meeting about some affairs relating to their little Church» i det dokument som er gjengitt hos *Lathbury*, s. 310.
56) *Lathbury*, s. 362 ff.; *Overton*, s. 311 f.
57) *Lathbury*, s. 368 ff.; *Overton*, s. 306.
58) *Lathbury*, s. 380 f., sml. s. 363.
59) Se *Overton*, s. 323, 325.
60) *Lathbury*, s. 381 ff., 410 ff.; *Overton*, s. 346 ff.
61) *Overton*, s. 328 f.
62) *Lathbury*, s. 381 ff.; *Overton*, s. 352 ff.
63) *Lathbury*, s. 396 ff.
64) *Lathbury*, s. 386 ff.; *Overton*, s. 360.
65) *Lathbury*, s. 412; *Overton*, s. 373.
66) *Overton*, s. 309, 329; *Lathbury*, s. 277.
67) *Lathbury*, s. 283 f., 292, 401.
68) *Abbey* and *Overton*, bd. I, s. 155, 346 ff.
69) *Overton*, s. 451 ff. Alle brevene fra engelsk side og et resymé av patriarkenes svar finnes hos *Lathbury*, s. 309 ff. Hele korrespondansen er utgitt av *G. Williams:* The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century, being the Correspondence between the Eastern Patriarchs and the Nonjuring Bishops, 1868. Jfr. *J. Dowdens* katalog over brevvekslingen, The Journal of Theological Studies, I, 1900, s. 562 ff.
70) Jfr. *Overton*, s. 36 ff.
71) Kens biografier er nevnt ovenfor.
72) Se kapitlet Estimates, Contemporary and Later, i Dean *Plumptres* Life of Ken, bd. II, s. 257 ff.
73) *J. H. Overton:* William Law, Nonjuror and Mystic, 1881.
74) The Letters of the Rev. John Wesley, bd. I, 1931, s. 238 ff., 241 f.; sml. også brevet til Law, s. 161 ff., og brevet fra Law, s. 242 ff.
75) *Overton:* The Nonjurors, s. 387. Sml. kapitlet om kontroversen med Trapp i *Overtons* Law-biografi.

FRA DEN NYESTE EVANGELIE-FORSKNING

JULIUS SCHNIEWIND OM UTLEGGELSEN AV SYNOPTIKERNE

Blandt de tyske teologer som arbeider med forskningen av det nye testament, inntar *Julius Schniewind* en fremtredende plass. I 1930 gjorde han sig kjent ved en avhandling i tidsskriftet «Theologische Rundschau» om eksegesen av de tre første evangelier («Zur Synoptiker-Exegese»), og i 1931 skrev han en interessant og grundig monografi: «Evangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium». Denne bok, som er på 258 sider, utkom i serien «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», som har vært utgitt av A. Schlatter og W. Lütgert og i tidens løp inneholdt mange viktige monografier i positiv ånd. I det nye «Göttinger Bibelwerk», som under tittelen «Das Neue Testament Deutsch» utgis av Paul Althaus og Johannes Behm og skal erstatte det gamle bibelverk, som for en menneskealder siden blev utgitt av Johannes Weiss, skrev Schniewind så i 1933 en kommentar til Markus, og ifjor i samme bibelverk en kommentar til Matteus.

Det er interessant å sammenligne det nye bibelverk med det gamle, den såkalte «Gegenwartsbibel», som var helt igjennem liberal og kan betraktes som type på en konsekvent liberal eksegese. Det nye bibelverk viser nemlig en tydelig svingning i positiv retning og er for så vidt betegnende for det omslag som har kjennetegnet den tyske teologi efter verdenskrigen. Da imidlertid dette omslag er langt mer merkbart på systematisk område enn i eksegesen, gjør samtidig den liberale arv fra fortiden sig ennu sterkt gjeldende også i dette bibelverk.

En av de mest konservative bidragsydere til bibelverket er Schniewind, som gjerne regnes for en disippel av Schlatter, samtidig som han også sogner til den såkalte formhistoriske retning. Vi vil i det følgende feste opmerksomheten ved den nevnte avhandling om eksegesen og hans kommentarer til Markus og Matteus.

Denne avhandling tilsikter å gi en ny metode for tolkningen av de synoptiske evangelier og har derfor vakt ikke liten opmerksomhet. Schniewind hylder likesom så mange andre forskere teorien om to kilder for Matteus- og Lukas-evangeliet («Tokildehypotesen»), nemlig en talekilde (Q) og en historiekilde (G), som skal ha lignet vårt Markus-evangelium, men foreligget i mange former, hvad også talekilden skal ha gjort. På grunn av denne forskjellighet i urkildenes form er det prinsipielt sett et tvilsomt foretagende å søke å reprodusere dem efter ordlyden, så meget mer som man må regne med at de gjerne blev citert efter hukommelsen istedenfor ved likefrem avskrivning. Til grunn for disse kilder ligger igjen den muntlige tradisjon, som efter jødisk mønster har konsentrert sig dels om mesterens ord, dels om hans gjerninger. Nedskrivningen er så skjedd i forkynnelsens tjeneste, og den har gått for sig så at man først nedskrev enkeltstykker og grupper av enkeltstykker. Likesom hele den formhistoriske retning mener Schniewind at det er den enkelte hendelse og det enkelte slående utsagn som er overleveringens utgangspunkt, og at det er enkeltstykkene som er Synoptikernes grunnlag. Disse skrifter er i det hele en mer eller mindre fast eller rettere sagt løs sammenstilling av enkeltstykker, og den synoptiske eksegeses egentlige objekt er derfor det enkelte logion og den enkelte perikope, mens en rekonstruksjon av tankeganger i stil med den som forsøkes i eksegesen av Paulus' brever, er en metodisk feil i den evangeliske eksegese (Th. Rundschau, 1930, s. 164).

Istedenfor en sådan påvisning av sammenhengen skal man fremholde begrepenes bibelteologiske sammenheng og derved drive en eksegese «i lengderetningen», men man skal også drive en «tversnittseksegese», som påviser enkelthetenes sammenheng med den grunnanskuelse og de ideer som er eiendommelige for den urkristelige forkynnelse, kerygmaet, og det er eksegesens opgave at reprodusere dette kerygma i evangeliene. Prinsipielt kan vi ikke

komme lenger enn til en sådan reproduksjon, om vi enn også kan dra visse slutninger fra menighetens fromhetsliv, Jesus-billede og selvbevissthet til Jesus selv som ophavsmannen til alt dette. Dette kerygma beviser sig selv ved sitt eget innhold, og det er uavhengig av at man historisk kan påvise det enkelte utsagns og den enkelte fortellings «ekthet», hvorfor man prinsipielt må renonsere på et bevis for denne «ekthet». Likesom Paulus' forkynnelse beviser evangelienes innhold sig selv, og et ord eller en fortælling er derfor ikke sanne fordi de er så og så godt bevidnet, men de beviser sin sannhet ved sitt innhold (Das Ev. n. Mark. s. 38).

Mot disse grundsetninger må man for det første innvende at det her altfor meget oversees at de synoptiske evangelister ikke er samlere som mer eller mindre vilkårlig sammenstiller enkelttradisjonene, men selvstendige forfatterpersonligheter som skriver med en bestemt plan og nøie sikter og ordner sitt stoff derefter. Derfor må man under eksegesen selvfølgelig også søke nøie å bestemme og rekonstruere tankegangen i de enkelte avsnitt så vel som i det hele skrift. At det er eksegesens opgave å reprodusere kerygmaet i evangeliene, skulde også si sig selv, og det er hittil også blitt gjort i konservativt innstillede kommentarer. I det hele har eksegesen til opgave å vise oss hvad en forfatter har tenkt og villet si med de utsagn som skal tolkes, og hvilket åndsinnhold de er uttrykk for, og hvad fortellingsstoffet angår skal den vise hvad han har villet fortelle og forteller oss, mens dommen om hvor vidt det fortalte også virkelig er skjedd, prinsipielt ikke hører eksegesen, men historieforskningen til. Denne metode har også fortolkere som Zahn og Schlatter søkt å følge, mens derimot den liberale eksegese gjerne har sammenblandet eksegese og historieskrivning og derfor sterkt betonet hvad der er «ekte» og «uekte», «historisk» og «uhistorisk» i evangeliene (se Johs Weiss' kommentarer til Synoptikerne). Mot den liberale eksegese kan derfor Schniewinds anskuelse være en gavnlig reaksjon.

Man må imidlertid ta avstand fra den begrunnelse han gir for denne påstand at man prinsipielt må renonsere på ethvert bevis for ektheten av utsagn og fortellinger: man skal det fordi det ikke er mulig å påvise den. Der er jo i evangeliene momenter som bevislig må være ekte og pålitelige, fordi de strider mot enhver

tenkelig menighetsinteresse og av den grunn kun kan forklares som troverdige uttrykk for virkeligheten selv. Man tenke på utsagnet av Jesu slektninger (Mk 3, 20—21), hans ord at ingen uten Gud alene er god (10, 18), hans hårde ord til Peter: «Vik bak mig, Satan» (Mt 16, 23), denne apostels fornektelse (Mk 14, 66 f.) o. s. v. Man skal ikke la sig skremme av en radikal historisk skepsis som R. Bultmanns. Skulde en slik vidtgående skepsis gjennemføres på alle historiske områder, vilde den historiske videnskap i sannhet ha lite å gi oss.

Som vi nedenfor skal se mener også Schniewind å kunne fastholde påliteligheten av mange enkeltheter i overleveringen, og han beviser den ved å henvise til at den står i nøie organisk sammenheng med det helhetsbillede den synoptiske overlevering gir oss og de grunntanker som preger den. Forutsetningen for dette bevis er igjen som vi har sett, at dette helhetsbillede og disse grunntanker beviser sig selv. Vi skal altså være bundet til helheten og til alt som organisk lar sig innordne under den, mens vi skal stå fritt til alle andre enkeltheter, og vi får på denne måte en forskning som gir både troen og kritikken fritt løp og derfor kan sies å være både positiv og radikal. Det er imidlertid et stort spørsmål om helhetsbilledet i evangeliene i lengden lar sig fastholde, når enkelthetene i og for sig blir problematiske. At helhetsbilledet av Jesus som Messias undergraves, når de direkte og indirekte messianske selvvidnesbyrd i evangeliene betviles eller nektes, har den nyere teologis historie tydelig nok vist oss, og den har også vist oss at vi får et annet Jesus-billede når selvvidnesbyrdene om hans død og dens nødvendighet betviles. Evangeliene vil heller ikke bare være forkynnelse, men også *vidnesbyrd* om det som er sett og hørt, og det vidnesbyrd av navngivne, pålitelige menn. Derfor er det ikke nok å si at evangeliene beviser sig selv, men deres pålitelighet skal også grunnes på det direkte eller indirekte vidneforhold de gir uttrykk for. Riktignok mener man på formhistorisk hold at et sådant vidneforhold er utelukket, fordi innholdet lenge har vært overlevert fra mann til mann. Men man overser da at denne overlevering har funnet sted på et begrenset område, ikke minst i menigheten i Jerusalem, og at den er blitt overvåket av apostlene og andre som var øienvidner til det som er skjedd

(Lk 1, 1—4). Likeså underkjenner man betydningen av at de synoptiske evangelier er skrevet av aposteldisipler, ett endog av en apostel.

De foran anførte grunnsetninger søker nu Schniewind å gjennemføre i sine kommentarer. Om *Markus-evangeliet,* som han mener er forfattet av Paulus' og Peters medarbeider Johannes Markus, sier han at det er båret av ideen om «Messias-hemmeligheten». Alle evangelier forkynner at Jesus er Guds Messias, men hos Markus er denne forkynnelse slik formet at hans messianitet fremgår som en hemmelighet av hans undere, ord, forhold og lidelse. Ut fra dette grunnsyn finner da Schniewind at også det vanskelige ord om hensikten med gudsrikeparablene (Mk 4, 10—13) er pålitelig, et ord som den liberale eksegese bestemt frakjenner Jesus og anser for et menighetsprodukt. Forf. finner også at fortellingen om optrinnet ved Kæsarea Filippi ut fra det samme grunnsyn er god overlevering, men dette gjelder dog bare selve samtalens faktum og de avgjørende vendinger i den. Efter bekjennelsen av Jesus som Messias følger her den første forutsigelse av hans lidelse og død, og vi får derfor her for første gang evangeliet i evangeliet: at den korsfestede og opstandne Jesus er Messias, en bekjennelse som i tilknytning til Jes 53 bærer hele skriftet. Forf. spør ikke her likesom den liberale eksegese om vi her har et menighetsprodukt, en overmaling av Jesus-billedet med menighetens tro og teologi, men vi får også her et eksempel på hans «tversnittseksegese», idet han også her nøier sig med å påvise enkelthetenes organiske sammenheng med kerygmaet. Spørsmålet om Jesus selv har villet være Messias, og om han har forutsagt sin død, blir nok tangert, men forf. nøier sig med å påvise at slik er kerygmaet, uten at vi får noe forsøk på å vise at begge deler er sannsynlige ut fra bevislig sikre deler av overleveringen selv. Jeg kan ikke si at den metode som her følges, er tilfredsstillende. Ganske visst er det verdifullt at man påpeker enkelthetenes nøie sammenheng med kerygmaet, men spørsmålet om hvor vidt en overmaling og omdannelse av Jesus-billedet har funnet sted, lar sig ikke avvise med en almindelig dom om at bak kerygmaet kan vi nu engang ikke komme. Efter min mening var den gamle liberale forskning langt mer klar og konsekvent på dette punkt enn den nye, formhistorisk innstillede teologi.

Dette viser sig tydelig når vi sammenligner Schniewinds kommentar til *Matteus-evangeliet* med den tilsvarende av *Johs. Weiss* i første utgave av «Göttinger Bibelwerk». Schniewind finner at fortellingen om Jesu overnaturlige fødsel må betraktes som et uttrykk for den tro at han fra begynnelsen av er den som har Ånden uten mål (Joh 3, 34, Mt 12, 28), den i hvem Gud er nærværende blandt oss mennesker (s. 15), men vi hører intet om hvor vidt vi her har med en legende eller en virkelig tildragelse å gjøre. Derimot opkaster Weiss dette spørsmål og finner at fortellingen er en legende, som er fremkommet ved at et stykke hedensk mytologi er trengt inn i overleveringen. Schniewinds tolkning står i overensstemmelse med hans «tversnittseksegese», men spørsmålet legende eller virkelighet lar sig ikke holde tilbake, og hvor takknemlige vi enn må være for at nektelsen av Jesu underbare fødsel er utelatt, får vi dog inntrykk av at holdningen her er uklar.

Likeså er fortellingen om Jesu dåp og om hans forklarelse på berget uklart og svevende behandlet i sammenligning med den utredning vi fikk hos Johs. Weiss. Det samme er tilfellet med underspørsmålet. Den øieblikkelige helbredelse av den spedalske (Mt 8, 1—4, Mk 1,40—45) blir av Weiss avgjort betraktet som legendarisk, mens Schniewind også her er uklar, om det enn skinner igjennem at han nærmest hylder samme anskuelse (Markus s. 53). En gledelig foreteelse er det derimot at han bestemt hevder at forkynnelsen av den tomme grav fra begynnelsen av har hørt til opstandelsesbudskapet, mens Weiss mente at fortellingen om den representerer «en først senere opdukket tradisjon» (II, s. 45 f.). Mens fremdeles Weiss anser Mt 5, 17—20 om Jesu forhold til loven som et menighetsprodukt, blir disse ord hos Schniewind forstått ut fra den forkynnelse som er tillagt Jesus. I det hele har en merkelig dobbelthet av frihet og bundethet utmerket urmenigheten, som derved har adskilt sig fra jødedommens bundethet og de hedningekristnes lovfrihet, og denne dobbelthet mener Schniewind må gå tilbake til Jesus selv. Hvordan han imidlertid kan tilskrive Jesus disse ord når han samtidig hevder at han bryter sabbaten, overtrer Moselovens renhetsbud og opløser dens ekteskapslovgivning (Matteus s. 52), er mig en gåte. Mens fremdeles Weiss under behandlingen av ordet om forholdet mellem Sønnen og Faderen (Mt 11, 27) sondrer mellem

Jesus selv og menighetsteologien og anser utsagnet for et produkt av denne, blir spørsmålet om hvorvidt det er dette, ikke berørt av Schniewind, skjønt han gir en lengere utredning om at det kan forståes ut fra det gamle testament og det synoptiske Jesusbillede, og mener at en forklaring ut fra hellenismen derfor ikke er nødvendig.

Disse eksempler tør være nok til å vise at Schniewinds kommentarer ikke utmerker sig ved den samme klarhet som de tilsvarende av Johs. Weiss i første utgave av dette bibelverk. Vi må imidlertid hilse det med glede at den nye utgave er så positivt innstillet som den er, og at den mest mulig avdemper den liberale arv. Det er også klart at den påpekte uklarhet er en følge av Schniewinds prinsipp om at det er eksegesens opgave å reprodusere kerygmaet i evangeliene, og at det ikke er mulig å komme bak dette til den historiske Jesus selv. I en tid da den formhistoriske retning har satt alle synoptiske utsagn og fortelinger under debatt og gjort mange av dem tvilsomme, lar imidlertid spørsmålet om overleveringens pålitelighet sig ikke holde helt borte. Det er også Schniewinds kommentarer et tydelig bevis på. Samtidig er det klart at hans krav om at eksegesen skal reprodusere kerygmaet, i og for sig er berettiget og ikke bør oversees.

Vi merker oss også at det er en reproduksjon av skriftenes egen forkynnelse og altså en i vesentlig grad tilbakeskuende eksegese han vil ha. Man har her hjemme slått til lyd for en *fremadrettet* eksegese, som først og fremst fremhever utsagnenes og fortellingenes åpenbaringsverdi for oss selv. Men dette er en praktisk, rent opbyggelig utlegning, og der må skjelnes mellem en sådan og en videnskapelig eksegese, som mest mulig stringent fremholder hvad vedkommende forfatter den gang i sitt skrift forkynte for sine lesere og derfor vedblivende ennu forkynner for oss selv. Også en sådan i vesentlig grad tilbakeskuende eksegese blir imidlertid opbyggelig, hvis både eksegeten og leseren betrakter ordene og forkynnelsen som Guds tale og i andakt føler denne som rettet også til sig selv.

Schniewinds kommentarer er populært anlagte og små. Når jeg allikevel har viet dem så megen opmerksomhet, er det fordi de må sies å belyse de prinsipper han i sin avhandling om eksegesen har gjort sig til talsmann for. *D. A. Frøvig.*

PROFESSOR MOES JOHANNES-KOMMENTAR[1])

Norge har atter frembragt en stor Fortolkning til et af det nye Testamentes Hovedskrifter.

Naar man gennem længere Tid — og under stadig voksende Interesse — har sysselsat sig med en Bog af denne Art, kommer man ind paa det Spørgsmaal: «*Hvad er det egentlig, der kræves af en Fortolkning, naar man skal regne den for god?*»

Herpaa vil nogle svare: «Der kræves naturligvis to Ting, nemlig Lærdom og hermeneutisk Metode». Og i det foreliggende Tilfælde, hvor det er utvivlsomt, at Prof., Dr. Moe har begge Dele, skulde der saa ikke være stort mere at sige om Bogen.

Imidlertid bliver man ved nærmere Eftertanke klar over, at Forholdet dog ikke er saa lige til. Lærdom og hermeneutisk Metode maa ganske vist findes — de maa saa at sige ligge bagved; men det er dog mangen Gang sket, at en Fortolkning, der struttede af de to Ting, alligevel var en daarlig Bog, som ikke bragte sine Læsere noget rimeligt Udbytte. Hvad er det da mere, der kræves?

Allerførst *Klarhed*. Det er fortvivlende, naar man søger Hjælp til at forstaa en Tekst og saa den «Forklaring», man faar, blot gør Sagen mere indviklet, eller naar man i alt Fald, foruden at gruble over Teksten, ogsaa bliver nødt til at gruble en Tid lang over, hvad Fortolkeren mener. Over for dette Grundkrav gør imidlertid Moe Fyldest paa den smukkeste Maade. Man er aldrig i Tvivl om, hvad han mener, og selv hvor det drejer sig om

1) *Olaf Moe*, Johannes-evangeliet, Oslo 1937-38, 630 sider. H. Aschehoug & Co.

særlig vanskelige Sammenhænge, følger man med Lethed hans Udredning.

Hvis man til Klarheden kan henregne Værkets Overskuelighed, er der dog et Forhold — ganske vist af ydre Art, men derfor paa ingen Maade uden Betydning —, som giver Grund til Klage. Der findes nemlig ingen Sideoverskrifter i den store Bog! Naar man vil slaa efter for at se, hvordan et bestemt Vers fortolkes, saa bydes der ingen anden Vej til at finde, hvad man søger, end at blade rundt og læse efter, til man af Sammenhængen kan se, om det er Vers 16 i Kap. 4, i Kap. 5 eller i Kap. 6, man har for sig. For den, der paa Forhaand er indlevet i det nye Testamente, kan det jo endda gaa an; men for Studenter maa det være ret haabløst. I øvrigt er Lyder Bruns Lukaskommentar beheftet med samme Skavank, saa man ser, at Menighedsfakultetet og Universitetsfakultetet her har et Omraade, hvor de mødes i fuld Enighed — desværre!

Det næste, man kræver af en god Fortolkning, er, *at man faar Svar paa de Spørgsmaal, der vaagner hos en selv under Læsningen af Teksten.* Vi kender alle den Ærgrelse, det er, naar der har rejst sig saadan et Spørgsmaal og man saa efter at have læst Sider igennem ser, at det stod der ingenting om. Ogsaa paa dette Punkt synes jeg, at Moes Johanneskommentar staar højt. *Alt* kan ingen Kommentar yde i den Henseende; for det vilde jo betyde, at vi andre ikke kunde tænke nogen ny Tanke. Men *meget* yder Moe, og man faar ikke skellig Grund til at ærgre sig under Læsningen.

I nær Forbindelse med dette Krav staar et andet, nemlig Kravet om, *at Fortolkningen skal vokse naturligt ud af Teksten.* Den maa ikke have Karakteren af en Fortegnelse over «Opfattelser». Her staar vi i Virkeligheden ved Eksegesens Livsnerve. Vor danske Teolog Fredrik Nielsen udtrykte i sin Tid dette i sine Indledningsforelæsninger til det teologiske Studium ved at sige, at naar man arbejdede med det nye Testamente, skulde man have Teksten liggende lige foran sig og Kommentaren ved Siden af — ikke omvendt. Eksegese er jo ikke at lære noget om det nye Testamente. Eksegese er i Grunden kun at kunne læse. Altsaa at kunne se paa Teksten, saadan at de Problemer og Vanskelig-

heder, som den rummer, træder frem, og saadan at man finder igennem til en Forstaaelse. Kan en Kommentar hjælpe dertil, har den opfyldt sin Hensigt. Dens Betydning ligger i at være Hjælp til Selvhjælp.

Studenternes Forsøg paa at «lære en Kommentar» er derfor i sig selv halsløs Gerning og bliver en Hovedaarsag til de hyppige Klager over Eksegesen som Pindehuggeri og Aandløshed. Kommentaren skal være skreven saadan, at man af den uvilkaarlig lærer selv at se paa Teksten med Forstaaelse. Naar man — som undertegnede — har den Bestilling to Gange aarlig at gennempløje et halvt Hundrede Besvarelser af Opgaven i nytestamentlig Eksegese ved teologisk Embedseksamen, maa man i mange Tilfælde udbryde: «Ja men de Mennesker forstaar jo bare ikke at læse; der er nok Spor af, at de har lært en Del om det nye Testamente, men ikke af, at de har faaet fat paa selv at trænge ind i Teksten, følge Tankebevægelsen, finde Pointerne osv.» Og da det drejer sig om den Bog, som de samme Folk siden hen skal prædike over Søndag efter Søndag Livet igennem, er der jo noget tragisk i dette. Meget andet kunde der slaas af paa, naar blot denne Ting var i Orden.

Det er slet ikke let at sige, hvad der kunde gøres for at afhjælpe dette Misforhold. Maaske burde Undervisningen i Eksegese begynde med, at man tog nogle helt andre Tekster til Forklaring end de nytestamentlige. Hvad mener man om nogle af vore Salmer? Derved vilde det muligvis gaa op for de studerende, hvad det er, det drejer sig om. En Salme som Grundtvigs «Vidunderligst af alt paa Jord» vilde egne sig yperligt. Dens enkelte Vers rummer en Række Fortolkningsspørgsmaal; Tankebevægelsen gennem Salmen er interessant, og der kan paavises flere fra hinanden adskilte Versgrupper; endelig maa til sidst det Spørgsmaal rejses, hvad Salmen saa har sagt os om Guds Rige. Ogsaa Salmer som Brorsons «Jeg gaar i Fare, hvor jeg gaar» med dens kunstfulde Komposition eller Grundtvigs «O Kristelighed» med dens Tankerigdom kunde egne sig. Brorsons «Her vil ties» er jo et berømt Eksempel paa Fortolkningsvanskeligheder, som har sat mange Penne i Bevægelse. Og mange andre Salmer kunde nævnes.

Ved at begynde med Salmefortolkning vilde de unge Teologer faa et Indtryk af, at Eksegesen ikke er noget særlig for Bibelen forbeholdt Pindehuggeri, men det at kunne læse en Tekst. Ikke død Lærdom, men frisk, levende Selvvirksomhed.

Men selvfølgelig — et Hjælpemiddel af første Rang er den gode Kommentar, hvor man ser Fortolkningen vokse naturligt ud af Teksten gennem Paavisning af de sproglige Muligheder, af Tankesammenhængen osv. Og en god Kommentar i denne Betydning synes jeg, at Moes Bog er. Vel gaar han temmelig langt i Retning af at give de forskellige Opfattelser deres Etikette med Forfatternavn; men det er alligevel stadig Teksten selv, han søger at faa givet Mæle.

Som det næste Krav vil jeg nævne *den sunde Dømmekraft*, der gør, at den Forstaaelse af Teksten, som Fortolkeren i de enkelte Tilfælde naar til, uvilkaarlig virker slaaende. Man maa mærke, at Grundene for og imod ikke bliver talt, men vejet, saadan at een god Grund kommer til at betyde mere end ti daarlige. Man maa mærke, at der ikke er nogen Higen efter at faa opstillet mest muligt av nye, «selvstændige» Opfattelser, men at Fortolkeren kun har det ene Formaal, at finde den naturligste — simpleste — Forstaaelse af Teksten, og skyr alt, hvad der smager af Kunstgreb. Ogsaa i denne Henseende indtager Moes Bog en smuk Stilling ved sin jævne, rolige Saglighed. Han bøjer sig heller ikke for Autoriteter, og f. Eks. maa Th. Zahn, hans store Læremester, ofte finde sig i at faa sine særegne Fortolkningsforsøg skaaret ned, naar de synes Moe for kunstige. Selvfølgelig kan Moe ikke altid overbevise os om Rigtigheden af sin Forstaaelse; men gennemgaaende virker hans Grunde stærkt, og ofte finder man, at han rammer Sømmet paa Hovedet.

Man kunde ønske, at han ikke talte saa meget om «Kritikken». De Forskere, hvis Indstilling han med denne Betegnelse giver en Slags sort Kokarde, har jo akkurat samme Ret som andre til at faa deres Grunde prøvet. Falder Prøven ud til deres Ugunst, forøges Virkningen ikke ved at give dem et Navn, og rummer deres Iagttagelser Sandhedsmomenter, skulde et Navn jo heller ikke hindre Anerkendelsen heraf. Moe behøvede saa meget min-

dre at bruge Navnet, som han i sin Prøvelse er meget samvittighedsfuld.

Og lad mig saa endelig til sidst nævne Kravet om, at *Fortolkeren maa være greben af sit Stof.* I Hermeneutikken som saadan kan dette Krav maaske ikke opretholdes, skjønt — hvem ved? — der er dog vel noget om, hvad Grundtvig skriver, at

han har aldrig levet,
som klog paa det er blevet,
han først ej havde kær.

Men den Kommentar bliver i alt Fald ikke nogen god Bog, der forholder sig fiskekold over for sit Stof. Maaske brugbar til at slaa op i, men afgjort ikke god at læse. Moes Bog er — uden Spor af Føleri eller uvedkommende Opbyggelighed — gennemtrængt af den Grebethed, hvormed han staar over for Johannesevangeliet. Det har ikke gjort Bogen ringere. —

Bogen er naturligvis ikke blot for Studenter, og man maa haabe, at den maa blive læst og studeret af Præster rundt om i de nordiske Lande. Adskillige vil vel endda mene, at den for Studenter er for stor og vidtløftig, og det maa indrømmes, at den maaske nok uden for stor Skade kunde være formindsket betydeligt. Men det er dog ikke udelukket, at Fremstillingens Udførlighed, naar alt kommer til alt, bidrager til at gøre Læsningen fængslende — og dermed lettere — for dem, der rigtig fordyber sig i Fortolkningsarbejdet.

Ved en Johanneskommentar vil man ganske særlig fæste sig ved *Indledningen,* der giver Helhedsopfattelsen af Evangeliet og derved jo i mange Maader bliver bestemmende for Enkelteksegesen.

Moe har her haft en lykkelig Haand til at give et Indtryk af hele den Falanks af Grunde, som taler for Johannesevangeliets Ægthed. Hans Bevisførelse paa dette Punkt virker stærkt, og den vinder yderligere i Styrke ved hans aabne Indrømmelse af, at Jesustalerne i Evangeliet har undergaaet en betydelig subjektiv Farvning. Erkendelsen af dette Forhold er sikkert den Pris, der maa betales for at kunne fastholde, at Evangelisten staar

som Øjenvidne over for Jesus. Ellers strander man paa Umuligheden af at forklare dels den mærkelige Lighed mellem Jesu Taler, Døberens Ord og Johannes' egen Udtryksmaade, dels Forskellen mellem Jesustalerne hos Synoptikerne og hos Johannes.

De Iagttagelser, som Moe lægger til Grund ved Behandlingen af dette Forhold, kunde maaske endda være ført videre. Der kunde være gjort mere ud af visse Tilfælder, hvor Johannes lader Jesus anføre egne tidligere Udtalelser i en fra den oprindelige afvigende Form, f. Eks. 10, 36, hvor Ordene: «Jeg og Faderen vi er eet» (V. 30) gengives ved: «Jeg er Guds Søn». Vi møder aabenbart her en for Evangelisten ejendommelig Ligegyldighed over for ordret Gengivelse, hvorved vi faar en Hjælp til Forstaaelse af hans Forfatterpersonlighed og Fremgangsmaade.

Af stor Værdi vilde det ogsaa være at finde historiske Analogier. Een er der, som man længe har været opmærksom paa, men som sikkert kunde fortjene en indgaaende Belysning, nemlig Platons Skildring af Sokrates. Her har vi jo nemlig en personlig Discipel, som i sit Billede af Mesteren og hans Tanker viser en dybere Forstaaelse end andre (Xenofon), og som paa den anden Side mere og mere kommer ind paa at farve ham ud fra sin egen Tænkemaade. Under denne Proces kommer Platon sikkert langt længere ud, end Johannes gør i Forhold til Jesus. Vi har altsaa her et slaaende Eksempel paa, at Frihed i Behandlingen af den Skikkelse, der skildres, ingenlunde behøver at udelukke et nært personligt Kendskab hos den, der giver Skildringen. Meget af det, der er skrevet mod Johannesevangeliets Ægthed, kunde man have sparet sig, hvis man blot havde haft dette Forhold med i Overvejelsen.

Det er naturligvis langtfra Meningen at bebrejde Moe, at han ikke har gjort sin Bog endnu større ved at behandle den Slags Analogier. Derimod vilde det være værdifuldt, om han engang fandt Lejlighed til at tage dette Emne op til Undersøgelse. Han vilde sikkert have Betingelser for at kunne gøre det. — —

Blandt de Hypoteser, som i vor Tid er fremsat om Johannesevangeliet, er der een, som altid har forekommet mig særlig lokkende. Jeg sigter til den, der gaar ud paa, at Forfatteren til Evangeliet ikke er Apostelen Johannes, men derimod en anden

af Jesu personlige Disciple, nemlig den af Papias omtalte Presbyter Johannes. Moe behandler udførligt denne Hypotese i sin Indledning, S. 16—22. Den har været opstillet af forskellige, hvoriblandt H. Delff (bl. a. i «Noch einmal das vierte Evangelium», Theol. Studien u. Kritiken 1892, S. 72 flg.), men fik forøget Betydning, da W. Bousset fremsatte den i sin Apokalypsekommentar 1896 (S. 41—48) og støttede den paa det Papiasfragment, hvorefter Apostelen Johannes ligesom sin Broder Jakob skulde være bleven dræbt af Jøderne. Bousset tænker sig, at dette Martyrium maa være sket i Palæstina og paa et ret tidligt Tidspunkt; i alt Fald skulde det ligge tidligere end Udformningen af den Forudsigelse, som vi møder i Mark. 10, 39; Matth. 20, 23, hvor det hedder, at Jakob og Johannes skal drikke samme Kalk som Jesus. Heraf følger, at den Johannes, der til sin Død i høj Alderdom levede i Lilleasien, maa være en anden end Apostelen, og saaledes naar man til at identificere ham med Presbyteren.

Det er herefter altsaa Presbyteren, som er den navnløse Discipel, vi Gang paa Gang møder i Evangeliet («den Discipel, Jesus elskede»), og han er en af de to ligeledes navnløse Disciple, der omtales i Joh. 21, 2, udtrykkelig som forskellige fra Zebedæussønnerne. Ud fra en Ytring af Polykrates (ca. 190) om, at Evangelisten Johannes var Præst og bar τὸ πέταλον (den ypperstepræstelige Pandeplade), drages den Slutning, at han har hørt til Tempelaristokratiet i Jerusalem. Dette finder man bekræftet ved de Oplysninger om Forhandlinger og Stemninger inden for Synedriet, som meddeles i Joh. 7, 45 flg.; 11, 47 flg.; 12, 42, og ganske særlig ved Ordene i 18, 15—16 om, at Evangelisten var en bekendt af Ypperstepræsten, maaske endda en Slægtning, hvad Ordet γνωστός ogsaa kan betyde; hvor skulde Apostelen — den jævne galilæiske Fisker — kunne staa i saadan et Forhold til Jødernes højeste Rangsperson? Ogsaa Bemærkningen i 19, 27 («fra den Time tog Discipelen Jesu Moder hjem til sit») kunde tyde paa, at Evangelisten paa Jesu Tid har været bosat i Jerusalem.

Herudfra skal vi endvidere have Forklaringen paa, at det hovedsagelig er Jesu Optræden i Jerusalem, som det fjerde Evangelium — i Modsætning til de tre andre — fortæller om. Tildragelsene i Galilæa finder man, at han ikke ved stort om; men

med Hensyn til Begivenhederne i Hovedstaden bringer han en Beretning, som staar uafhængigt af Synoptikerne og øjensynligt paa mange Punkter er en bedre Kilde, end de er. Det er den jerusalemske Tradition om Jesus, vi her møder.

Denne Teori er her i Norden bleven knæsat af Nathan Söderblom, som hævder den med stor Iver i «Kristi pinas historia», 1928, S. 229 flg. Han lægger Vægt paa, at Evangelisten ikke blot gaar ud og ind hos Ypperstepræsten, men ogsaa faar Lov til uantastet at staa ved Jesu Kors, saa Myndigheder og Vagtpersonale i Jerusalem aabenbart har indrømmet ham en helt anden Stilling end de galilæiske Disciple. Og af Ap. G. 4, 13, hvor Apostlene Peter og Johannes omtales som «ulærde Mænd og Lægfolk», skal det fremgaa, at Evangelisten ikke kan være en af dem, da hans Forfatterskab viser, at han ingenlunde har manglet literær Dannelse. «Den Johannes, som skrev den underbaraste bok, som är skriven på vår jord, var icke fiskaren Johannes, utan en ung präst Johannes i Jerusalem . . . . Ingen författare i världsliteraturen kan upptaga tävlan med Johannesevangeliet.»

Man kan ikke nægte, at den her fremstillede Hypotese virker betagende. Den virker som en Forklaring paa en Række af Evangeliets Ejendommeligheder; den opretholder dets Affattelse ved et Øjenvidne, og hele Bevisførelsen for «Ægtheden» bliver følgelig staaende ved sit Værd.

Man kunde derfor nok synes, at denne Hypotese havde fortjent en mere anerkendende Behandling end den, Moe giver den i sin for øvrigt grundige og klare Fremstilling. Mange vil sikkert mene, at man i alt Fald bør holde en Dør aaben for den, saa man regner med den som en nærliggende Mulighed.

Men efter at dette er sagt, nødes jeg for mit Vedkommende til at indrømme Moe, at naar alt er drøftet igennem, taler vistnok alligevel den overvejende Sandsynlighed for, at det er Apostelen, som er Forfatter til Evangeliet. Det egentlig historiske Grundlag for Presbyterhypotesen, nemlig Papiascitatet om Apostelens Martyrdød, har næppe alt for megen Bærekraft; det fremkommer mærkværdig sent, og dets Indhold er af flere Grunde tvivlsomt. Hvad angaar Polykrates' Udtalelse om, at Evangelisten

har baaret τὸ πέταλον, saa indeholder den jo, hvis den skal tages efter Ordlyden, at han ligefrem har fungeret som Ypperstepræst; men dette er dog sikkert saa fantastisk, at det maa betragtes som udelukket, selv om man vilde tænke paa et Vikariat under Tempeltjenesten. Man beviser med andre Ord her for meget og derfor ingenting, og det rimeligste bliver vel derfor, at Polykrates' Ord blot er ment i symbolsk Betydning om Johannes' førende Stilling i den kristne Kirke.

Og saa er der to Grunde, som Moe gør gældende i Tilslutning til F. Torm, og som vejer saa stærkt, at de næppe er til at komme udenom: 1) Da det er givet, at man allerede i den første Halvdel af andet Aarhundrede har ment, at den Johannes, der ved Udgangen af første Aarhundrede levede i Efesus, var Apostelen, saa maatte der være sket en Forveksling; men hvor er en Forveksling tænkelig paa saa tidligt et Tidspunkt og med Hensyn til saa fremragende en Mand? 2) Hvor skulde en Apostels Martyrdød, der havde gjort saa dybt et Indtryk, at den fremkaldte en prophetia ex eventu (Mark. 10, 39), senere være gaaet i Glemme, saa man rundt om i Kirken mente, at den paagældende havde levet til sin høje Alderdom?

Johannes' Forhold til Ypperstepræsten behøver jo heller ikke at forudsætte, at han hørte til Præsteskabet. Apostelen var Fisker, men derfor ingen Proletar; han var Søn af den velhavende Zebedæus, der havde lønnede Fiskere i sit Brød (Mark. 1, 20), saa hvorfor skulde han ikke kunne høre til Ypperstepræstens Bekendtskabskreds? Og staar dette Bekendtskab fast, er det i sig selv nok til at forklare baade den Særstilling, han havde i Ypperstepræstens Hus, og hans Viden om Tildragelser i Synedriet, ligesom det ogsaa gør hans Interesse for Jesu Optræden i Jerusalem forstaaelig. Bemærkningen i 19, 27 om, at han Langfredag tog Maria εἰς τὰ ἴδια, kan ogsaa forstaas om, at han foreløbig tog hende til sig i sit Logis.

Ordene i Ap. G. 4, 13 kan heller ikke gælde som Bevis for, at Apostelen ikke kan være Forfatter til Evangeliet. Man maa huske, at Johannes dengang har været ganske ung, medens han var en Olding, da Evangeliet blev til; et Livs Udvikling laa imellem. For øvrigt kan det vel næppe siges, at de johanneiske Skrifter

bærer Præg af den Slags Lærdom, som i Jerusalem maatte til, naar man ikke skulde regnes for ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης. Og Söderbloms Vurdering af de literære Muligheder for en Mand, der har haft det Uheld engang at være Fisker, smager paa en pudsig Maade af Professoren.

Det vilde føre for vidt i en Anmeldelse at gaa stærkt ind paa Enkelteksegesen.

Man glæder sig straks over den smukke, lærerige Fortolkning til Prologen med Paavisning af dens Bygning i koncentriske Tankekredse. I en Ekskurs efter Prologen behandles Logosbegrebets historiske Oprindelse. Det hævdes her, at Kilden til dette Begreb maa søges i den palæstinensiske Jødedom, men at det har faaet sit ejendommelige Indhold hos Johannes ud fra hans kristelige Bevisthed og Jesu Selvvidnesbyrd. Og der lægges Vægt paa, at alt, hvad Prologen siger om Logos, i Virkeligheden har Paralleller i den ældre nytestamentlige Literatur: hos Paulus, i Hebræerbrevet og i Apokalypsen. Herudfra er det klart, at Forsøgene paa at aflede Johannes' Logostanke fra den hermetiske Literatur eller Mandæismen ikke finder nogen Jordbund hos Moe. Han afviser dem allerede af den Grund, at baade de hermetiske og de mandæiske Skrifter er langt yngre end Johannesevangeliet. Alt formentlig med god Grund; men det havde dog maaske været rigtigt at gaa noget nærmere ind paa disse Hypoteser, der i Nutidens Bevidsthed spiller ikke saa lille en Rolle.

Moe afviser med Rette den Indlægning i Teksten, som ogsaa Nutidseksegesen ofte gør sig skyldig i over for Johannes. Allegoriseringer og Tanker, som ikke er antydet af Forfatteren, er det uberettiget at tilskrive ham. Hist og her kan det dog ikke nægtes, at Moe selv er falden for Fristelser i denne Retning. Det gælder ved Brylluppet i Kana (S. 147), ved Omtalen af Jesu Paaskebesøg i Jerusalem i Kap. 2 (S. 151) og andre Steder. Det er jo rigtigt, at Johannes opfatter Underne som Tegn, og om Brylluppet i Kana skriver han, at Jesus her aabenbarede sin Herlighed; men ud over dette siger Teksten ikke noget om en «læremæssig Betydning» af Fortællingen. Moe finder ikke des mindre forskellige Lærdomme i den, f. Eks. om Modsætningen mellem Døberen og

Jesus, mellem Loven og Evangeliet; Vandet er Billede paa den Bodsdaab, som den gamle Pagt mundede ud i, Vinen paa Evangeliets Festglæde, og Jesus forvandler Bodens Vand til Glædens Vin. Dette er ikke Udlægning, men Indlægning.

Realitetsbetydning faar denne Fortolkningsmaade ved 19, 14, hvor Johannes meddeler Tidspunktet for Domsafsigelsen over Jesus. Naar der her staar de simple Ord: «Det var Paaskens Beredelsesdag, det var omtrent den sjette Time», saa vil næppe nogen Læser af sig selv finde anden Mening deri end den at fortælle, hvornaar den store, afgørende Begivenhed fandt Sted, — maaske med en lille Rettelse til Mark. 15, 25. Men Moe finder langt mere deri. Han mener, at Johannes tænker paa, at Beredelsesdagen var den 14. Nisan, Dagen for Gudsfolkets Forløsning fra Ægypten, og at den sjette Time paa denne Dag var det Tidspunkt, da man i Jerusalem gjorde sig klar til at faa Paaskelammene slagtet. Herefter skal den Mening ligge bag ved Ordene, at Kristus som det sande Paaskelam nu skal fuldbyrde Forløsningen. Det forekommer mig, at vi her atter har en Indlægning, og den bliver saa meget mindre sandsynlig, som der jo i det hele hos Johannes er en Tilbøjelighed til at meddele Tid eller Sted for Begivenheder, han fortæller. Han gør det i en Række Tilfælde, hvor det sikkert vil være forgæves at søge en dybere Mening bagved, 1, 40; 4, 6. 52; 7, 37; 8, 20; 10, 23; 12, 1. Moes Fortolkning bruges nu til at underbygge den Anskuelse, at Langfredag var den 14. Nisan, og det er derved, at den faar Realitetsbetydning. Men dette er dog at bygge paa et alt for skrøbeligt Grundlag. Det er muligt, at Jesu Dødsdag af andre Grunde — og særlig ud fra 18, 28 — maa sættes til den 14. Nisan; men ud fra 19, 14 kan der sikkert ikke føres noget Bevis herfor. Det skulde saa i alt Fald ligge i selve Udtrykket παρασκευὴ τοῦ πάσχα, gengivet som «Beredelsesdag til Paasken»; men ifølge Mark. 15, 42 kan παρασκευή jo ligefrem betyde Fredag (προσάββατον, altsaa Beredelsesdag til Sabbaten), og herefter vilde Meningen blive «Fredagen i Paaskeugen», hvorved hele Datospørgsmaalet vilde falde bort paa dette Sted. Foruden Mark. 15, 42 kunde ogsaa Luk. 23, 54 og V. 31 i selve Joh. 19 tale for Betydningen Fredag, idet begge disse Steder sætter παρασκευή i Forbindelse med σάββατον, og hermed er vi oppe paa

Halvdelen af de Steder, hvor παρασκευή forekommer i det nye Testamente.

Eet Sted er der unægtelig, hvor man vist maa give Moe Ret, naar han finder en sindbilledlig Betydning i et Træk, som Johannes fortæller uden selv at give nogen Udlægning deraf. Det er 19, 34: «Der fløđ Blod og Vand ud» ved Spydstikket i Jesu Side. Men her er Grunden jo rigtignok den, at Johannes paa et andet Sted (1 Joh. 5, 6 flg.) har de mærkelige Ord om Vandet og Blodet, der synes at betyde Kristi Daab og Død. Hvordan Johannes saa egentlig har tænkt sig den sindbilledlige Forbindelse mellem de to Steder, er vel næppe til at sige; men en Forbindelse maa der nok være, da det næsten enslydende Udtryk er saa særpræget og enestaaende. Men fordi der her et enkelt Tilfælde, hvor der af bestemte Grunde er Sandsynlighed for en Mening bag ved Ordene, er det dog ikke berettiget i det hele at give Allegorien Spillerum.

Vi har berørt Spørgsmaalet om, hvorvidt den 14. Nisan ifølge Johannesevangeliet var Jesu Dødsdag. Dette behandler Moe med megen Grundighed, dels under Fortolkningen til de enkelte Steder, der har Betydning for det (13, 1. 29; 18, 28. 19, 14. 31. 34. 36), dels ved en samlet Fremstilling S. 552—57, og ganske bortset fra, om man er enig med ham paa ethvert Punkt, maa det siges, at Behandlingsmaaden er mønstergyldig. Man faar Grundene lagt klart frem; man bliver sat ypperligt ind i de forskellige Løsningsforsøg og faar god Hjælp til Bedømmelsen. Her er virkelig noget at lære.

Men det er der jo helt igennem i denne interessante Bog. Professor Moe har tidligere givet os en Række værdifulde Værker, hvorigennem han har fremmet Forstaaelsen af det nye Testamente. Der er Grund til at takke ham, fordi han nu har forøget Rækken med et nyt Værk, der har de samme gode Egenskaber som de andre, og til at ønske, at vi i Fremtiden maa faa flere saadanne Arbejder fra hans Haand.

L. J. Koch.

STOD OP FRA DE DØDE TREDJE DAG

EN EVANGELIEHARMONI

Av Th. Aaberg.

Når Jesu opstandelse i urkristelig betydning blir bestridt, hitrører innvendingene ganske visst mer fra prinsipielle overveielser enn fra kildekritiske.

At døde opstår strider mot det gjengses lov. Denne hovedinnvending er på et vis blitt sterkere eftersom disse lover er blitt mer og mer fiksert ut fra et mer omfattende kjennskap til naturen, men samtidig er den blitt svekket eftersom vår naturerkjennelse er blitt dypere, der er atter blitt mer rum for uventede innslag av hittil uopklarede krefter.

Der er en naturlig tendens til å gjøre sig mest mulig hjemme i den virkelighet man kjenner. I så måte er nutidens erkjennelse rik nok til å skape et ganske omfattende og sannsynlig verdensbillede og til å gi et nokså klart utsyn over kulturens og menneskelighetens utvikling og vekst.

I denne evolusjon går det også an å gi kristendommen en hederfull plass og å tilkjenne religionen i det hele en ganske sterk berettigelse — som supplement til vår viden, ja, endog som det på samme tid fundamentale og det som setter kronen på all menneskelig erkjennelse, som uttrykk for det i videnskapelig forstand uerkjennelige, som det ikke nytter å benekte tilstedeværelsen av.

Men denne innordning av kristendommen i den almindelige åndskultur, ja, selv en sådan overordning av religionen i et samlet helhetsbillede — vanskeliggjøres uten tvil ved anerkjennelsen av en slik kjennsgjerning som Jesu opstandelse. Den lar nemlig ikke vårt

videnskapelige verdensbillede i fred, den kan ikke holdes utenfor. Og den kan ikke innordnes på en naturlig og innlysende måte.

Troen på de dødes opstandelse i spiritualisert mening har et dypere kultursyn bruk for, og det bringer ingen forstyrrelse i vår erkjennelse av virkeligheten, tvert imot. Men anderledes med troen på Jesu legemlige opstandelse, når man virkelig gjør sig nærværende hvad denne tro innebærer.

Å tenke sig at disiplene hadde bragt Jesu legeme annensteds hen, lar sig på ingen måte forene med en anerkjennelse av kristendommens høie religiøse og etiske verd. Likedan med andre rasjonaliserende løsninger, f. eks. antagelse av skinndød, som vilde forutsette en senere virkelig død.

Det er overhodet ikke selve opvekkelsen efter en kortvarig dødstilstand som er det store og overbevisende ved påskebudskapet, hverken for apostlene eller oss, men opstandelsen til en ny tilværelse, hvis vesen hverken er av jordisk eller av utelukkende overjordisk art. Og det er heller ikke vanskelig å erkjenne at alene påskebudskapet i denne forstand kunde utslette hos apostlene det overbevisende inntrykk langfredag hadde gitt dem av at deres sak var tapt. Her i verden vilde den iallfall ha vært dømt til å tape. De hadde fått et virkelighetens ord fra Gud om nederlag, ordet om seier kunde ikke være ringere.

Evangeliene fremhever sterkt åpenbaringenes legemlige virkelighet («han åt det for deres øine») og samtidig deres ulegemlige karakter («han kom mens dørene var lukket»). Dette synes «en hård tale», men det skulde dog ikke stride mot den religiøse opfatning av forholdet mellem åndelig og legemlig. Det fører oss til et grenseområde, hvor det legemlige er sekundært, hvad vi jo også anser det for å være i sin almindelighet, selv om det ellers for oss fortoner sig som noe primært eller noe selvstendig.

Likklærne lå tilbake i graven. Hadde Frelseren også supranaturale klær, f. eks. på veien til Emmaus, da han blev tatt for en almindelig veifarende? Vi stilles også her overfor forestillingen om en ny virkelighet som har sine eksistensformer innenfra, fra åndens virkelighet. Vi er vant til at tingene har sin oprinnelse fra tingenes verden. Men selve denne verden — det har vi ikke så vanskelig for å tenke — har sin oprinnelse fra hin høiere verden. «Det synlige

er blitt til av det som ikke er til syne». Der blir altså kun spørsmål om — i det ene tilfelle en umiddelbar oprinnelse, i det annet tilfelle en middelbar fra samme kilde.

Og endelig — den spottede forestilling om en legemlig himmelfart, mens dog for vår erkjennelse den blå hvelving intet har å gjøre med skillet mellem de to verdener. For våre forestillinger har den det riktignok, som billede, «det lave og det høie». Men for øvrig er der intet i beretningene som absolutt nødvendiggjør forestillingen om en utvortes «opfarelse». Der må meget mer være en analogi mellem hin gang og de andre ganger Herren «skiltes fra dem», og mellem den sky som tok ham bort fra deres øine og den lysende sky der berettes om fra Forklarelsens berg.

Som nevnt gjelder i forhold til alt dette de innvendinger mindre som hitrører fra en kritisk vurdering av kildene, om det enn er så at disse ved en overfladisk betraktning synes i noen mon å bekrefte tvilen. Det gjelder deres forskjellighet og deres kortfattethet.

Beretningenes forskjellighet tyder imidlertid også på flere selvstendige tradisjoner, og det styrker forsåvidt deres samlede vidnesbyrd om samme sak.

Og hvad angår deres kortfattethet: «Ved det lys som på pinsedag gikk op for dem, blev hele hans liv, hvert hans ord og alle hans gjerninger til et eneste sammenhengende sådant «bevis». Kommer nu enda til dette den veldige utfoldelse av ånd og kraft, som fulgte efter det store pinseunder, og de nye tegn og underlige styrelser som disiplene i den nærmest følgende tid fikk opleve, så tror jeg nok ethvert spor av undring vil svinne bort hos oss, over at begivenhetene i de firti dager, hin uklare, demrende overgangstid, kun kom til å innta en så ringe og tilbakeskutt plass i de første kristnes erindring, som våre evangelier viser det var tilfelle. — I sannhet, det er såre langt fra å være et fattigdommens merke dette. Det er tvert imot et overflodens. «Embarras de richesse».» (Ingvar Bøhn: Jesu Kristi Kristendom.)

Og hvad angår beretningenes forskjellighet, så er dog ikke denne større enn at de lar sig forene til et klart og sammenhengende hele, uten at de på noe viktigere punkt kommer i strid med hinannen. Og de mindre ting hvori der kan påvises uoverensstemmelser, lar sig tilstrekkelig forklare ved den nevnte kortfattethet som gjør at

enkeltheter summarisk antydes, og som bevirker at beretningene ufrivillig kan gi uttrykk av at begivenheter som er adskilt i tid, synes å høre sammen.

Det beste eksempel herpå er evangelisten Lukas' omtale av Jesu himmelfart i umiddelbar sammenheng med beretningen om det som skjedde påskedag, mens han i Acta viser at han meget vel vet om de firti dager. Dette reduserer de viktigere «uoverensstemmelser» i betydelig grad.

På den annen side viser det sig en påfallende overensstemmelse i beretningene, således hvad angår åpenbarelsenes rekkefølge. Der er ingen egentlig vanskelighet ved å fastsette denne for samtlige beretningers vedkommende, delvis kun med undtagelse av de hendelser som omtales i beretningenes innledning.

Rekkefølgen kan vanskelig bli noen annen enn den som James Orr (professor i Glasgow) anfører i sin bok «Opstandelsen».

1. For Maria Magdalena. Mk, Jhs.
2. — de andre kvinner. Mt.
3. — Peter. Lk, 1 Kor.
4. — Emmaus-disiplene. Mk, Lk.
5. — disiplene uten Tomas. Mk, Lk, Jhs, 1 Kor. Hos Mt er alle åpenbarelser for disiplene sammenfattet i den ene i Galilea.
6. — disiplene med Tomas. Jhs.
7. — syv disipler ved Tiberiassjøen. Jhs.
8. — disiplene i Galilea (500). Mt, 1 Kor.
9. — Jakob. 1 Kor.
10. — apostlene. 1 Kor (Lk, Acta, Mk).

Hos Matteus får man inntrykk av at kvinnene så engelen velte stenen fra, og at han talte til dem ennu mens vakten var der, men det er tydelig at det er bare beretningens kortfattethet som er årsak hertil.

Hos Mt står at de løp avsted med frykt og stor glede for å fortelle disiplene det, hos Mk at de ikke talte et ord til noen. Begge deler kan ha sin sannhet. I en «harmoni» er det naturlig å la ordene hos Mt komme efter ordene hos Mk og efter beretningen om at de så Frelseren.

Matteus' beretning om at de så Frelseren, kunde tenkes å være

en summarisk beretning om hvad som i virkeligheten hendte bare Maria Magdalena (eller omvendt), men det er mest trolig at det handler om en særskilt åpenbarelse.

Mt sammenfatter alle åpenbarelser for disiplene til en. At disiplene først fikk beskjed om å dra til Galilea og siden fikk se ham allerede i Jerusalem, behøver ikke å volde stor vanskelighet. Det siste var en særskilt nådesbevisning, og ordene om Galilea blev allikevel stående ved makt. Og tiden i Galilea synes å ha vært den betydningsfulleste for dem av de firti dager. Dette forklarer også at Mt bare nevner den. Men kan hende skulde ordene om å dra til Galilea rettelig komme på et senere tidspunkt.

Markus' bemerkning om at de heller ikke trodde det som de to Emmaus-disipler fortalte, stemmer tilsynelatende ikke med ordene hos Lukas: Herren er sannelig opstanden. Men det er bare tilsynelatende. Også i ordene hos Lk kan der ligge en rest av tvil som ennu ikke er overvunnet: «Det er visst så, det må være så.» Og noen av disiplene mente ett, noen et annet. Som vi hører nærmere om det for Tomas' vedkommende hos Johs. De både trodde og ikke trodde. Smlgn. «de trodde ennu ikke for glede» (Lk), eller ordet om at Johs trodde da han så likklærne og den sammenlagte svededuk i den tomme grav, «for de skjønte ennu ikke Skriften». Han både trodde og ikke trodde, og Peter trodde nærmest ikke.

Hos Johs nevnes bare Maria. Men også der heter det «vi» da hun forteller om det hun har sett.

Man må sette sig inn i hvor vanskelig det var å berette om disse ting på vanlig objektiv måte, man må lese mellem linjene og supplere det som bare antydes, man må leve sig inn i det som skjedde.

Evangelieharmoniene i sin helhet har mindre interesse, da evangelienes innbyrdes forhold best klargjøres ved en synopse. Det enkelte evangeliums fremstilling er av flere grunner å foretrekke, selv om den ikke er så utførlig. Men en harmoni forsåvidt angår lidelseshistorien har sin særskilte berettigelse, og den burde ikke bryte av ved jordeferden og beretningen om vakten ved graven. Derved styrkes også den opfatning at beretningenes forskjellighet er for stor. Huck's Synopse renonserer endog på å opføre «Die Nachgeschichten» i kolonner.

En sådan harmoni vil, selv om den ikke er den eneste rette, ja,

ikke engang den best mulige, hjelpe til å gi en oversikt over den enkelte beretnings forhold til helheten, og vil i det hele tjene til å gi et inntrykk av at kildenes vidnesbyrd tross alt er «samstemmig».

Harmoni
av beretningene om Jesu opstandelse.

I. *Mt, Mk, Lk, Jhs:* På den første dag i uken
Mk, Lk: meget tidlig gikk
Mt, Mk, Lk, Jhs: Maria Magdalena,
Lk: Johanna,
Mt, Mk, Lk: Maria Jakobs mor,
Mk: Salome
Lk: og noen andre med dem
Mt etc.: for å se til graven.
Mk: Og de hadde med sig velluktende urter som de hadde kjøpt
Lk: og tillaget for å salve ham.
Mk: Og de sa til hverandre på veien: Hvem skal velte bort stenen fra døren til graven for oss? Den var nemlig meget stor.

II. *Mt:* Og se, der kom et stort jordskjelv, for en Herrens engel for ned fra himmelen og trådte til og veltet stenen fra og satte sig på den. Og han var som et lyn å se til, og hans klædning var hvit som sne, og av frykt for ham skalv de som holdt vakt, og de blev som døde.

III. *Mk:* Men kvinnene kom til graven da solen stod op.
Mk, Lk: Og da de så op, blev de var at stenen var veltet bort fra graven.
Jhs: Men Maria Magdalena løp avsted og kom til Simon Peter og Johannes,
og sa til dem: De har tatt Herren ut av graven og vi vet ikke hvor de har lagt ham.

IV. *Lk, Jhs:* Da løp Peter
Jhs: og Johannes
avsted, og Johannes løp i forveien, fortere enn Peter, og kom først til graven. Og da han bøide sig ned, så han linklærne ligge der. Men han gikk ikke inn. Simon Peter kom da bakefter ham, og han gikk inn i graven
Lk, Jhs: og så at linklærne lå der
Jhs: og at svededuken som hadde vært på hans hode, ikke lå sammen med linklærne, men var lagt sammen på et sted for sig selv. Da gikk også den annen disippel inn, han som

var kommet først til graven, og han så og trodde. For de forstod ennu ikke Skriften, at han skulde opstå fra de døde. Disiplene gikk da hjem igjen,

V. *Lk:* og undret sig ved sig selv over det som var hendt.

Lk: Men kvinnene gikk inn i graven. Og det skjedde, da de stod der rådville,

(Mt) (Mk) Lk: se da stod to menn hos dem i skinnende klær.

Lk: Og da kvinnene blev forferdet og bøiet ansiktet mot jorden, sa mennene til dem:

Mt, Mk: Frykt ikke! I søker efter Jesus fra Nasaret, den korsfestede.

Mt, Mk, Lk: Han er ikke her, han er opstanden

Mt: som han sa.

Lk: Hvorfor søker I den levende blandt de døde?

Mt, Mk: Se der er stedet hvor han lå.

Lk: Kom i hu hvorledes han talte til eder da han ennu var i Galilea, da han sa at Menneskesønnen skulde overgis i syndige menneskers hender og korsfestes og opstå på den tredje dag.

Mt, Mk: Men gå avsted i hast og si til hans disipler

Mk: og til Peter

Mt: at han er opstanden fra de døde.

Mt, Mk: Og se han går i forveien for eder til Galilea. Der skal I se ham

Mk: som han har sagt eder.

Og de gikk ut og flydde bort fra graven, for beven og frykt var kommet over dem, og de talte ikke et ord til noen, for de fryktet.

VI. *Jhs:* Men Maria stod utenfor ved graven og gråt. Som hun nu gråt, bøide hun sig og så inn i graven, og hun fikk se to engler sitte i hvite klær, en ved hodet og en ved føttene der hvor Jesu legeme hadde ligget. Og de sier til henne: Kvinne, hvorfor gråter du? Hun sier til dem: De har tatt min Herre bort og jeg vet ikke hvor de har lagt ham.

(Nevnt Mk slutn.) Og da hun hadde sagt dette, vendte hun sig om og så Jesus stå der. Og hun visste ikke at det var Jesus.

Jesus sier til henne: Kvinne, hvorfor gråter du? Hvem leter du efter? Hun mente det var urtegårdsmannen, og sa til ham: Herre, dersom du har båret ham bort, da si mig hvor du har lagt ham, så vil jeg ta ham. Jesus sier til henne: Maria! Da vender hun sig om og sier til ham på hebraisk: Rabbuni! det er Mester. Jesus sier til henne: Rør ikke ved

mig, ti jeg er ennu ikke faret op til Faderen. Men gå til mine brødre og si til dem: Jeg farer op til min Far og eders Far, og til min Gud og eders Gud.
Men Maria Magdalena gikk
Mk slutn.: bort til dem som hadde vært med ham og nu sørget og gråt
(Mk) Jhs: og fortalte dem at hun hadde sett Herren og at han hadde sagt dette til henne,
VII. *Mk slutn.:* men de trodde det ikke.
Mt: Men mens de andre kvinner var på veien hjem,
se da møtte Jesus dem og sa: Fred være med eder! Men de gikk frem og tilba ham. Da sa Jesus til dem: Frykt ikke! Gå og si til mine brødre at de skal dra til Galilea, der skal de få se mig.
Og de gikk i hast avsted, med frykt og stor glede, og løp for å fortelle hans disipler det.
Lk: Og de kom og fortalte dette til de elleve og til alle de andre. Og deres ord syntes dem å være løs tale, og de trodde dem ikke.
VIII. *Lk 24, 34, 1 Kor 15, 6:* Men han blev siden samme dag sett av Peter.
IX. *Mt:* Men mens kvinnene var på veien, se da kom noen av vakten inn i byen og fortalte yppersteprestene alt det som var hendt. Da kom disse sammen med de eldste og rådslo, og de gav soldatene mange penger og sa: I skal si: Hans disipler kom om natten og stjal ham bort mens vi sov. Og om det skulde komme landshøvdingen for øre, da skal vi tale vel med ham og lage det så at I kan være trygge. — De tok da pengene og gjorde som de blev lært. Og dette rykte kom ut blandt jødene og har holdt sig til denne dag.
X. *Lk:* Og se, to av disiplene gikk samme dag til en by som er *(nevnt Mk slutn.)* seksti stadier fra Jerusalem og som heter Emmaus. Og de talte med hverandre om alt dette som var hendt. Og det skjedde — — *Lk 24, 15—32.*
Og de stod op i samme stund og vendte tilbake til Jerusalem.
Mk, Lk: Og de fortalte det
Lk: til de elleve og dem som var med dem.
Mk slutn.: Og noen trodde dem ikke, men andre sa:
(1 Kor) Lk: Herren er sannelig opstanden og er sett av Simon! Og de fortalte hvad som var hendt på veien, og hvorledes han blev kjent av dem idet han brøt brødet.
XI. *(1 Kor) Jhs:* Da det nu var aften den dag, den første dag i uken, og dørene var stengt der hvor disiplene var, av frykt for jødene,

Mk slutn.: mens de satt til bords
Lk: og talte om alt dette,
Lk, Jhs: da kom Jesus og stod midt iblandt dem og sa til dem:
Fred være med eder!
Lk: Da blev de forferdet og fulle av frykt og mente at de så en ånd.
Mk slutn.: Og han refset dem for deres vantro og hårde hjerte, fordi de ikke hadde trodd dem som hadde sett ham opstanden.
Lk: Og han sa til dem: Hvorfor er I så forferdet og hvorfor opstiger tvilende tanker i eders hjerter? Se mine hender og mine føtter at det er mig selv. Kjenn på mig og se. For en ånd har ikke kjøtt og ben som I ser at jeg har.
Lk, Jhs: Og da han sa dette, viste han dem sine hender og føtter og sin side.
Jhs: Da blev disiplene glade, da de så at det var Herren.
Lk: Men da de ennu ikke trodde for glede og undret sig, sa han til dem: Har I her noe å ete? Og de gav ham et stykke av en stekt fisk og noe av en honningkake. Og han tok det og åt for deres øine.
Og han sa til dem: Dette er mine ord som jeg talte til eder mens jeg ennu var hos eder, at alt det måtte opfylles som er skrevet i Mose lov og profetene og salmene om mig. — Da oplot han deres forstand så de kunde forstå skriftene. Og han sa til dem: Så står skrevet, at Messias skal lide og opstå fra de døde på den tredje dag, og at i hans navn skal omvendelse og syndenes forlatelse forkynnes for alle folkeslag fra Jerusalem av. I er vidner om dette. Og jeg sender over eder det som min Far har lovet.
Jhs: Og han sa atter: Fred være med eder! Likesom Faderen har utsendt mig, sender også jeg eder. — Og da han hadde sagt dette, åndet han på dem og sa til dem: Ta imot den Hellige Ånd! Dersom I forlater noen deres synder, da er de dem forlatt. Dersom I fastholder dem for noen, da er de fastholdt.

XII. *Jhs:* Men en av de tolv, Tomas, det er tvilling, var ikke sammen med dem den gang Jesus kom. De andre disipler sa da til ham: Vi har sett Herren! Men han sa til dem: Uten at jeg får se naglegapet i hans hender og stikke min finger i naglegapet og legge min hånd i hans side, vil jeg ingenlunde tro.

XIII. *Jhs:* Og åtte dager derefter var hans disipler atter inne og Tomas med dem. Jesus kom mens dørene var lukket og stod

midt iblandt dem og sa: Fred være med eder! Derefter sier han til Tomas: Rekk din finger hit og se mine hender, og rekk din hånd hit og stikk den i min side, og vær ikke vantro, men troende! Tomas svarte og sa til ham: Min Herre og min Gud! Jesus sier til ham: Fordi du har sett mig, tror du. Salige er de som ikke ser og dog tror.

XIV. *Mt:* Men disiplene drog til Galilea.
Jhs: Og Jesus åpenbarte sig for dem ved Tiberiassjøen. Og han åpenbarte sig på denne måte: Simon Peter og Tomas, det er tvilling, og Natanael fra Kana i Galilea og Sebedeus' sønner og to andre av hans disipler var sammen. Simon Peter sier til dem: Jeg går avsted for å fiske. De sier til ham: Vi går også med dig. De gikk avsted og steg i båten. Men den natt fikk de ingenting. Da det alt led mot morgenen, stod Jesus ved stranden. — — Jhs 21, 4—13.
Dette var nu tredje gang Jesus åpenbarte sig for sine disipler efter at han var opstanden fra de døde. Da de nu hadde holdt måltid, sier Jesus til Simon Peter: Simon, Johannes' sønn, elsker du mig mer enn disse? — — Jhs 21, 15—22 — — hvad angår det dig? Følg du mig!

XV. *Mt:* Og de forsamlet sig på det berg hvor Jesus hadde satt dem stevne.
1 Kor: Og der var mer enn fem hundre brødre på en gang.
Mt: Og da de så ham, tilba de ham, men noen tvilte. Og Jesus trådte frem, talte til dem og sa: Mig er gitt all makt i himmel og på jord. Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet I døper dem til Faderens og Sønnens og den Hellige Ånds navn, og lærer dem å holde alt det jeg har befalt eder. Og se, jeg er med eder alle dager inntil verdens ende!

XVI. *Acta:* Således fremstillet han sig selv levende for disiplene efterat han hadde lidt, med mange beviser, idet han i firti dager viste sig for dem og talte om det som hører til Guds rike. (Smlgn. Mk 16, 15—18 som kan innføies her.)

XVII. *1 Kor:* Siden blev han sett av Jakob. Derefter av alle apostlene [da de atter var samlet i Jerusalem].
Acta: Og han bød dem ikke å vike fra byen, men bie på
Lk, Acta: det som Faderen hadde lovet,
Acta: hvorom, sa han, I har hørt av mig.
Lk: I skal bli i byen inntil I blir iklædd kraft fra det høie.
Acta: For Johannes døpte vel med vann, men I skal døpes med den Hellige Ånd ikke mange dager herefter.
Men de som var kommet sammen, spurte ham og sa: Herre, gjenreiser du på den tid riket for Israel? Han sa til dem:

Det tilkommer ikke eder å vite tider eller timer som min Far har fastsatt av sin egen makt. Men I skal få kraft, idet den Hellige Ånd kommer over eder, og I skal være mine vidner både i Jerusalem og i Judea og Samaria og like til jordens ende.

XVIII. *Lk:* Og han førte dem ut imot Betania,

Acta: til det berg som kalles Oljeberget, og ligger nær ved Jerusalem, en sabbatsreise derfra.

Lk: Og han løftet sine hender og velsignet dem. Og det skjedde,

(Mk slutn.) da han velsignet dem, at han skiltes fra dem og blev optatt til himmelen,

Acta: og en sky tok ham bort fra deres øine.

NYTESTAMENTLIG LEXIKOGRAFI[1])

Når Paulus om sig og sine kallsfeller sier: «Vi tolker åndelige ting med åndelige ord» (1 Kor 2, 13), er det åpenbart med full rett Schleiermacher har talt om kristendommens sprogdannende kraft og Rich. Rothe endog har betegnet den nytestamentlige gresk som den Hellige Ånds sprog. Å påvise denne kristendommens sprogdannende kraft i det enkelte, det var i virkeligheten formålet for *Hermann Cremer* da han for to menneskealdre siden utgav sitt verk «Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität», som siden utkom i ikke mindre enn 10 oplag. I forordet til den i 1902 utsendte 9. utgave uttaler Cremer sig nærmere om sin hensikt: å anskueliggjøre den eiendommelige begrepsverden som kristendommen regner med, en begrepsverden hvis forutsetninger kun ligger i Israels religion og derfor i det sprog som tilhører Det gamle testamente, Israels religiøse samfundsliv og teologiske skole, hvortil det helt nye ved den i Kristus oplevede forløsning kommer med mektig skaperkraft. «Kristendommen er kommet til grekerne med Israels begrepsverden og sin egen nye begrepsverden og har talt til dem i deres eget sprog og dog i fremmede tunger.»

Foranledningen til at Cremer i 1902 fant det nødvendig å understreke dette sitt synspunkt var den opposisjon som i mellemtiden var opstått mot det, særlig i *Adolf Deissmanns* studier over den nytestamentlige gresk. Ved sin sammenligning av denne med den gresk som møter oss i de mange nyopdagede dokumenter,

---

1) Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hg. von *Gerhard Kittel*. Bd. III. Stuttgart. Kohlhammer. 1938. Lexicographia Sacra. Two lectures on the making of the Theol. Wörterbuch zum N. T., by *Gerhard Kittel*. London 1938.

innskrifter og papyri etc. fra tiden før og efter Kristi fødsel, var Deissmann kommet til den overbevisning at talen om en særegen bibelsk gresk var meget overdrevet. Den greske sprogform som møter oss i den nytestamentlige gresk, er i virkeligheten det folkelige omgangssprog som vi ikke lærer å kjenne i de litterære kilder fra datiden, men nettop i de ovennevnte dokumenter av illitterær art. «Ennu står,» skriver han i sin bok «Licht vom Osten», «dette sproghistoriske arbeide med N. T. i sin begynnelse, men alt nu tør det sies: det har vist at N. T. i det store og hele er et minnesmerke om det sengreske omgangssprog», og han krever derfor at man bryter med «den dogmatiske isolering av den nytestamentlige gresk» som f. eks. Cremer hadde gjort sig til talsmann for.

Efter Cremers død 1903 blev hans ordbok ennu engang utgitt på ny av *J. Kögel.* I sitt forord til denne nye — 10de — utgave medgir Kögel at Cremer visstnok hadde forfulgt sitt program med en viss ensidighet og at Deissmanns synspunkt fortjener større opmerksomhet enn Cremer hadde innrømmet det. Men i hovedsaken fastholder han likevel den sistes grunnsyn. Istedenfor uttrykket evangeliets *sprogdannende* kraft vilde Deissmann nøie sig med å tale om den nye religions *ordomdannende* kraft. Det kommer ikke an på om man kan konstatere så og så mange nye ord i den bibelske gresk — 50 eller 500 — det er ordenes egentlige, inderste mening som er det avgjørende. Det spørres om i hvilken grad kristendommen har omdannet de gamle ord og om ikke denne omdannelse til sist kommer en fullkommen *nydannelse* nær. Og det mener Kögel faktisk er tilfelle.

Jeg minner om disse ting i forbindelse med *Gerh. Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* som jo på sett og vis vil fortsette Cremer-Kögels arbeide, om enn på helt ny basis. Av dette standardverk er nu 3. bind avsluttet (de to foregående er kort omtalt i dette tidsskrift tidligere), og av 4. bind er det allerede utkommet 5 hefter. I to gjesteforelesninger ved Cambridges universitet som Kittel utgav ifjor under tittelen «Lexicographia sacra» har han selv uttalt sig om sitt prinsipielle syn på saken med spesielt henblikk på den foreliggende del av «Theol. Wörterbuch», og da hans uttalelser derom ikke bare gir en kommentar til hans leksikon, men også er av stor almen interesse, skal jeg her gjengi en del derav.

På den ene side understreker Kittel meget sterkt at forfatterne av N. T. var menn av sin tid og som sådanne brukte de samme ord som sine samtidige; de skapte ikke en hel del nye ord. Faktisk er antallet av eksklusivt bibelske ord meget ringe. Urkristendommens sproglige skaperevne ytret sig for det meste ikke i nye

ord men i det nye innhold den knyttet til de ord som alt var i omløp. Og mange ord i N. T. har i det hele ingen teologisk betydning. Den Hellige Ånds sprog følger en ekte inkarnasjons vei, d. v. s. gir ny form og innhold til det ekte hverdagssprog. Meget belysende i så måte er det eksempel Kittel tar fra Jesu bruk av fader-navnet.

Pater svarer til det arameiske Abba ɔ: ab med bestemt artikkel = Faderen, men også = min far (Abi). I Mischna heter «min fars hus» ikke beth abi men beth abba. Abba bruktes m. a. o. som erstatning for formen med suffiks i 1. person. Abba var da en samtaleform hvormed et barn tiltalte sin far, akkurat som et barn idag bare i meget høitidelige øieblikk vil si «min far», men i almindelig hverdagstale vil bruke den fortrolige form «far». Dette forklarer at fadernavnet i den eldre rabbinske litteratur når det er anvendt om Gud, alltid forekommer i formen «abi» og aldri i den familiære form «abba». Det er kun på noen få senere steder i den rabbinske litteratur abba er brukt om Gud men da alltid med tilføielsen «som er i himmelen». Ingen brukte å tale til Gud på den familiære måte, ikke engang når noen kalte ham Far. Men *Jesus* brukte uten betenkelighet *abba* (se Mk 14, 36), det enkleste og inderligste ord som et barn brukte om sin menneskelige far. Kittel holder det for sannsynlig at på alle steder hvor vi har ὁ πατήρ μου, ὁ πατήρ og πάτερ, er det en gjengivelse av dette samtalens abba. Sml. også Paulus Gal 4, 6 og Rom 8, 15.

På den annen side går det bibelske sprog ut over dagligtalens uttrykksmåte og skaper ved sitt nye begrepsinnhold virkelig nye ord og vendinger. Her gjør Kittel opmerksom på forskjellige iakttagelser, som tendensen til å utrydde ord der allerede innebærer en annen religiøs mening, som f. eks. ἔνθεος og ἐνθουσιάζω: en kristen som er under Åndens ledelse må ikke bli tatt for en «entusiast». Likeså hyppig som vi finner verbet keryssein, likeså sjelden substantivet keryks: Den greske herold var nemlig en ukrenkelig person, men de kristne apostler var langt fra ukrenkelige, de var lik får sendt blandt ulver. Og når et ord var belastet ved sin profane bruk som eros = kjærlighet, valgte de nytestamentlige forfattere isteden det mer ubestemte ord «agape». Da uttrykk for religiøse forsamlinger som «thiasos» og «synagoge» allerede var beslagtlagt avandre religiøse samfund, foretrakk N. T. ordet «ekklesia» som egentlig betydde en politisk folkeforsamling. Istedenfor det i profangresken vanlige ord for hellig: «hieros» finner vi i N. T. det langt sjeldnere «hagios» (sml. Septuaginta).

I det hele har Septuaginta øvet en overordentlig stor innflytelse på den nytestamentlige sprogbruk. I denne greske oversettelse av G. T. finner vi visstnok mange uttrykk som er felles med profangresken — Kyrios som Guds-navn, evangelium o. s. v. — men langt

større i tall er de ord som så å si er blitt omskapt av LXX til nye ord. Et ord som «doxa» som på klassisk gresk betyr «mening», er her blitt ækvivalent for det hebraiske «kabod», Guds herlighet, og slik også i N. T., «diatheke» har fått betydningen av «berith», pakt. Mens «elpis» i profangresken betegner et menneskelig håp om en lykkelig fremtid, betyr det i bibelsk gresk tillit til Guds løfte og derfor en visshet som er hevet over all menneskelig tvil. Derav det paradoksale utsagn Rom 5, 5, som kun kan forstås i lys av Rom 9, 33. Et ord som «eirene» betyr i almindelig gresk fred mellem individer eller nasjoner, i Septuaginta svarer det til «schalom» og har derved fått et helt nytt innhold. «Eulogeo» betyr i profangresken å prise, i N. T. likesom i LXX også å velsigne.

Men til Septuagintas innflytelse kommer ennu den siste og avgjørende faktor som ligger i Jesus selv. Først ved ham har et ord som agape fått sin nytestamentlige betydning, se 1 Kor 13. Kittel nevner her også en rekke andre eksempler, men understreker særlig at det nytestamentlige sprog ikke henter sin kraft fra ideer, men fra de nye fakta som det bærer bud om — sml. ord som keryssein, martyrein, apostolos, akoluthein. Særlig peker han på Logos-begrepet. Det heter aldri i N. T. om Jesus at Guds ord kom til ham — som det heter om profetene, også om Johannes — nei han var selv ett med Guds ord, Logos var inkarnert i ham.

I den forbindelse vil jeg gjerne få henvise til Kittels egen grundige og lødige artikkel om Logos-begrepet i Th. Wörterbuch IV bind, og i det hele med anerkjennelse fremheve at om enn Kittels samlerverk er helt forskjellig fra Cremers individuelle arbeide og ganske anderledes religions-historisk orientert enn dette, så er dog totalinntrykket av dets mange monografisk inngående artikler dette at N. T.s begrepsverden, uten på noen måte å være isolert, dog danner et originalt og egenartet hele, preget av åpenbaringens ånd, så at ordboken med rette er blitt betegnet som en *teologisk* ordbok til N. T. Tross alt gir den Cremer en fortjent opreisning når han så seigt hevdet tanken om kristendommens sprogdannende kraft.[1]

Olaf Moe.

---

[1]) Av artiklene i Bd. III nevnes bl. a. thanatos, theos, Jesus, hilasterion, hieros, Israel, kaleo og ekklesia, apokalypto, kardia, klasis tu artu, koinonia, kosmos, krino, apokryphos, ktizo, kyrios (herunder om Jahve-navnet).

LITTERATUR

Carl Schneider, Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1934.

Herbert Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte. Alfred Töpelmann, Berlin 1937.

For forståelsen av Det nye testamente har det stor betydning at man lærer den hellenistiske og jødiske bakgrunn for det å kjenne, det miljø hvori de nytestamentlige personer levet og virket, og de historiske forutsetninger for dette. Det er dette den såkalte nytestamentlige tidshistorie vil gi oss. Det største og grundigste verk vi har på dette område er E. Schürers «Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte», som er utkommet i fire oplag, hvorav de tre siste har tittelen «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi». Ved siden av dette verk i tre store bind er de mest kjente lærebøker i denne disiplin Oscar Holtzmanns av 1895 og 1906, W. Stärks, som er meget kortfattet og utgitt i «Sammlung Göschen» 1907 og 1920, og Fr. Torms av 1934, og dessuten har vi de to som er nevnt ovenfor.

Carl Schneiders bok er den minste av disse to, 202 sider. Den skildrer først hellenismen (140 sider) og så jødedommen. Først får vi en utførlig fortegnelse over den moderne litteratur som har behandlet hellenismen, og derpå en oversikt over de viktigste antike kilder for vårt kjennskap til den. Dernæst får vi en skildring av den politiske historie i den gresk-romerske verden fra Aleksander den stores tid, og vi hører så om stemningen i verden i disse århundrer, de sosiale forhold, videnskap og filosofi, mysteriereligionene, keiserkultusen og religionen i de brede lag. Ikke minst er skildringen av mysteriereligionene interessant og instruktiv. I

annen del om jødedommen får vi også en verdifull litteraturfortegnelse og en oversikt over de viktigste kilder, dernæst en fremstilling av Palestinas politiske og kulturelle historie, en skildring av templet og synedriet, synagogen og diasporaen, misjonen o. s. v. Fremstillingen er overalt klar og grei.

Herbert Preiskers bok er betydelig større, 306 sider, hvorav 208 omhandler hellenismen. Vi får her ingen skildring av den politiske historie, men isteden derfor tre utførlige tidstavler som gir den nødvendige oversikt. Også her får vi meget interessante utredninger om de sosiale forhold, filosofien, folkereligionene, mysteriekultusen, herskerdyrkelsen o. s. v. Efter hvert avsnitt følger en utførlig fortegnelse over den moderne litteratur som behandler vedkommende emne, noe som er meget verdifullt for den som vil trenge dypere inn i det, og slike fortegnelser har vi også i annen hoveddel, som handler om jødedommen. Vi får her en oversikt over kildene for vårt kjennskap til senjødedommen og hører dernæst om hovedstrømningene i den og den religiøse enhet som preget den, og til sist har vi en utredning om diasporaen, misjonen og antisemitismen. Som anhang har boken tre store karter som viser oss utbredelsen av Serapis—Isis-dyrkelsen, av Kybele—Attiskultusen og av Mitra-mysteriene.

Det sier sig selv at Preiskers tidshistorie gir en mer inngående fremstilling enn den forholdsvis korte av Schneider, som også bruker skutt sats. I begge bøker inntar efter min mening skildringen av jødedommen en for liten plass. Det skulde jo si sig selv at urkristendommen og de nytestamentlige skrifter først og fremst må sees mot jødisk bakgrunn. *D. A. Frøvig.*

Dansk teologisk Tidsskrift. Da «Teologisk Tidsskrift for den danske folkekirke», redigert av professorene J. O. Andersen og F. E. Torm, ophørte med årgangen 1937, besluttet prof. *Hal Koch* og docent *N. H. Søe* å utgi et nytt,, som de gav tittelen «Dansk teologisk Tidsskrift». Av dette tidsskrift, som utgis i vakkert utstyr, foreligger nu første årgang, og man må si at det har gjort en god start. Det ligner på flere måter sin forgjenger, men søker samtidig å gjøre innholdet mer alment tilgjengelig. Likesom det gamle tidsskrift vil det være det selvfølgelige hjemsted for yngre

danske teologers arbeide av videnskapelig art, men samtidig såvidt mulig behandle emner som har tilknytning til hjemlige forhold og griper inn på det kirkelige område, særlig da av pastoralteologisk art. Av det interessante innhold i det forløpne år kan nevnes: *Paul Seidelin,* Formhistorie og Synoptikereksegese, *Aage Bentzen,* Om kristologisk eksegese, *Johannes Munk,* Nye fund av bibelske papyri, *N. H. Søe,* Lovens tredie bruk, *N. Nøjgaard,* Luther i psykiatrisk belysning, *E. Hammershaimb,* Om den jødisk-aramaiske Elefantine-koloni, *H. Aarup,* Den formhistoriske retning o. s. v.

Av redaksjonens innledning til tidsskriftet vil jeg gjøre opmerksom på følgende ord, som også har gyldighet for vårt eget land og vårt eget «Tidsskrift for Teologi og Kirke»: «Lykkes det ikke å finne et rett betydelig antall abonnenter, vil tidsskriftet kun få en meget kort levetid. Intet vil naturligvis være lettere enn å kritisere, men vi ber Dem betenke hvor store vanskeligheter et sådant tidsskrift kjemper med, ikke minst i et lite land, og derfor vise overbærenhet.» *D. A. Frøvig.*

Wilhelm Möller og Hans Möller: Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwickelung. Johannes Herrmann, Zwickau. 1938. 527 sider.

I de fire år som er gått siden Wilhelm Möllers «Einleitung in das Alte Testament» utkom, har det vært ikke lite diskusjon omkring det syn Möller hevder. Dette verk vakte berettiget opsikt, både på grunn av det nu nokså sjeldne standpunkt det forfektet, og — ikke mindre — på grunn av den grundighet, lærdom og uforferdede konsekvens hvormed han hevder sitt syn.

Nu kommer så, som den naturlige fortsettelse av Innledningen, Möllers bibelteologi: «Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwickelung». Det er et omfangsrikt verk på 527 sider.

I mer enn en forstand må denne siste bok sies å bygge på Innledningen. I Innledningen har Möller med styrke vendt sig mot kildesondringshypotesene, og hevdet at den kritiske opløsning av de bibelske skrifter til sist har opløst sig selv. Enten man er enig med Möller eller ei — innrømmet blir det fra alle kanter at hans Innledning er et meget dyktig arbeide. Dermed er da det nødvendige grunnlag lagt for en bibelteologisk gjennemgåelse av G. T.

Den gammeltestamentlige bibelteologi har ellers på mange måter

vært en vanskelig sak. Og det er ikke underlig. G. T.s troverdighet har jo lenge vært betvilt. Langt inn i teologenes «høire fløi» har det vært tilfelle. Jeg tenker her ikke bare på rene historiekonstruksjoner som Wellhausens hypoteser. Jeg sikter til den almindelig rådende antagelse av gammeltestamentlige skrifters *uekthet*. Det sier sig selv at det må legges store hindringer i veien for en bibelteologisk undersøkelse, om man opløser de gammeltestamentlige bøker i en rekke kilder av ganske vidt forskjellig alder, — og så kanskje atter opløser disse kilder i mindre tråder. Det er videre selvsagt at det må gjøre en stor forskjell om man f. eks. lar profetenes skrifter være ekte og enhetlige, eller om man deler dem op i «kilder». Fremstillingen av Jeremias' «teologi» må nødvendigvis være avhengig av om man lar hele boken være enhetlig og ekte, eller reduserer den til en tredjedel!

Nu har man i de gammeltestamentlige bibelteologiske fremstillinger søkt å komme utenom disse vanskeligheter. På forskjellig måte har man forsøkt det. På den ene side har man gått nærmest rent *systematisk* til verks, og derved glemt det frelses*historiske*. Det har da gjerne vært visse bærende hovedtanker som har vært utviklet rent systematisk. — Eller man har behandlet de enkelte gammeltestamentlige skrifter bibelteologisk, og stilltiende satt ut av betraktning alt det den kritiske innledningsvidenskap har ment å finne av kilder, uekte partier o. s. v. Et typisk eksempel på dette siste har man i W. Vischers arbeider. Her sies det uttrykkelig at de kritiske synsmåter anerkjennes og legges til grunn; men i den bibelteologiske fremstilling arbeides det som om innledningsvidenskapens kilder, uekte partier etc. ikke eksisterte. Det bibelkritiske grunnsyn anerkjennes, men settes stilltiende ut av betraktning. Men denne metode er umulig; ja, Möller spør med rette om det ikke her opereres med en dobbelt sannhet, en lærd til bruk i innledningsvidenskapen, og en opbyggelig til bruk i bibelteologien og forkynnelsen. Men enten har dog kritikken rett, og da er denne form for videnskap umulig, eller også har den ikke rett, og så får man si sig bestemt løs fra den.

Disse problemer gjør Möller rede for i innledningen til sitt nye verk. — To hovedsynspunkter vil han følge i sin gjennemgåelse av G. T.: *Kristocentrisk betraktning* og *verbalinspirasjon*. Möllers syn på G. T. er i sannhet kristocentrisk; når man gjør ham følge gjennem de gamle helligdommer får man tydelig se at Ham gir alle profetene det vidnesbyrd at alle som tror på Ham, får syndenes forlatelse ved Hans navn. Men enda mer: Möller gjør bevisst alvor av den grunnsetning: Den normative forståelse av G. T. er den som vi finner hos Jesus, og i avledet forstand hos apostlene. Her er ikke

plass for den «liberale» teologis syn på Jesus som i grunnen bare et menneske. Heller ikke er her plass for den «positive» teologis kenose-kristologi, ifølge hvilken Jesus ikke var allvitende, og hans uttalelser uten betydning for oss under historisk-eksegetiske overveielser. Under diskusjonen om Urhistorien fortjener disse ord av Möller overveielse: Wir haben jetzt den Tatbestand unter theologischen Gesichtspunkten zu werten, unter denen für uns die Entscheidung erst recht ohne irgendwelche Unsicherheit fällt: *Sind für Jesus jene Urgeschichten Wirklichkeit,* hängt mit ihrer Tatsächlichkeit das ganze Erlösungswerk zusammen, *so sind sie das Realste von allen Realitäten,* wirklich Geschehenes, selbst Geschichte, Einbruch der Ewigkeit in die Zeitlichkeit, Grundlage und Keim aller folgenden Geschichte.

Og hvad angår verbalinspirasjonen: Den nyere teologi vil gjøre alvor både av *verbum* Dei og *Spiritus* sanctus. Det vil ikke lykkes den før den gjør full alvor av begges klareste felles uttrykk: Verbalinspirasjonen.

De bærende grunntanker i Möllers nye verk er herved antydet. Noen gjennemgåelse av det detaljrike stoff i bokens hoveddel kan det jo ikke være tale om. Kun skal det være sagt at vi møter den samme grundighet og lærdom som i hans Einleitung.

Carl Fr. Wisløff.

PREKEN OG VIDNESBYRD I LYS AV DET NYE TESTAMENTE

Av Olaf Moe.

Mens preken og vidnesbyrd for den eldre generasjons bevissthet vesentlig falt sammen — «prekenen er et vidnesbyrd ut av et nulevende menneskes tilegnelse av ordet» *(Gustav Jensen)*[1]) — har den nyeste tids vekkelsesbevegelser gjort forholdet mellem de to begreper mer problematisk. Barthianismens teologiske vekkelse har med ensidighetens styrke hevdet prekenens betydning som utlegning av Guds ord, mens gruppebevegelsen ikke mindre ensidig har gjort gjeldende vidnesbyrdet som beretning om selvoplevet livsforvandling. Nylig har *Johannes Smemo* i sin utmerkede artikkel i dette tidsskrift 1937, s. 65 ff., om «Prekenen som vidnesbyrd i N. T. og nutiden», igjen gått inn for identiteten av preken og vidnesbyrd. Men at de to ting ikke uten videre dekker hinannen, synes mig å fremgå allerede av den distinksjon som Paulus i 1 Kor 15, 12–15 gjør mellem den apostoliske preken om opstandelsen og det apostoliske vidnesbyrd om samme sak. Det tør derfor ha sin interesse å analysere og sammenligne de to begreper i Det nye testamentes belysning.

I.

Vårt ord preken er som bekjent en fornorskning av det latinske prædicatio, hvormed Vulgata treffende har gjengitt det nytestamentlige begrep κήρυγμα. Prædicatio betyr en offentlig kunngjørelse, en utropen med bibetydningen av rosende omtale av en sak

---

1) Gudstjeneste og Menighedsliv, 1887, s. 108. Jfr. *G. Skagestad*, Forelesninger over homiletikkens almindelige del, 1932, s. 27, hvor prekenen bestemmes som «krist. vidnesbyrd ut fra personlig erfaring grunnlagt på og kontrollert av Den hellige skrift».

eller en person. Og den samme betydning har κήρυγμα; det kommer jo av κηρύσσειν, å være κῆρυξ, en herold eller utroper, å gjøre almindelig kjent, å publisere, proklamere, resp. å reklamere, og κήρυγμα betyr da et heroldrop eller det av en herold utropte budskap, en offentlig kunngjørelse, eventuelt ledsaget av en rosende omtale av det som blir kunngjort.

I den antikke verden, hvor man ennu manglet slike moderne kunngjørelsesmidler som dagspresse og radio, spilte herolden en desto viktigere rolle som formidler av all slags bekjentgjørelser og annonser. Den egenskap som var viktigst for en herold, var derfor en god stemme. At han også måtte eie ander egenskaper, skal vi se nedenfor. Her vil vi særlig ha pekt på at når prekenen i N. T. betegnes som kerygma, da er dens *offentlighets*karakter på det sterkeste understreket. Det kristne budskap er bestemt for almenheten, ja, for hele verden (Mt 28, 19; Mk 16, 15) og skal ropes ut, forkynnes høilydt, så alle kan høre det.[1]) «Keryssein» er i Septuaginta som oftest ekvivalent for det hebraiske qara, å rope; Jesus sier i sin utsendelsestale at hans ord skal ropes ut på takene, og det er betegnende at Johannesevangeliet, som ikke bruker verbet keryssein om Døperens eller Jesu forkynnelse, til gjengjeld taler om at begge ropte (κράζειν) det som var særlig viktig (1, 15; 7, 28. 37; 12, 44).

Når prekenen betegnes som kerygma eller et rop, ligger jo deri også at det dreier sig om en kunngjørelse av den aller største betydning, et livsviktig budskap. Evangeliet er nemlig, som det heter i den kortere slutning på Markusevangeliet, et κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας, en forkynnelse av den evige frelse og salighet. Prekenen kan som kunngjørelse av et budskap være ganske kort. Den er jo nærmest en proklamasjon av Guds kongedømme eller av Jesus Kristus som herre og frelser (se nedenfor).[2]) Men da et kerygma, som vi har sett, også betyr en rosende omtale av det som kunngjøres, er der i prekenen også plass for en understrekning av hvor viktig og uundværlig det kunngjorte er. Budskapet er for viktig til å overdekkes av filosofi og retorikk, men det gir dog rum for både argumentasjon og veltalenhet!

---

1) Se derom nærmere *J. Smemo,* Er prekenens tid forbi? s. 29 ff. — 2) Kerygmaet er derfor nærmest misjonspreken, grunnleggende evangelieforkynnelse.

2) Så meget om prekenens forum og form. Vi kommer derefter tilbake til herolden eller predikanten. Når prekenen i N. T. betegnes som kerygma, da er det dermed sagt at den ikke bare inneholder en offentlig, men tillike en *offisiell* eller autoritativ kunngjørelse. Ikke enhver forkynnelse av et budskap er et virkelig kerygma; preken i ordets egentlige forstand er efter N. T. kun den forkynnelse som skjer efter Herrens opdrag. Visstnok hører vi i evangeliene også om mennesker som uten eller endog mot Kristi befaling offentlig kunngjorde hvad han hadde gjort (se Mk 1, 45; 5, 20; 7, 36). Særlig karakteristisk er det som fortelles om den helbredede besatte i gerasenernes land: mens Jesus hadde sagt ham at han skulde vende hjem til sitt hus og fortelle (ἀπάγγειλον) dem der alt hvad Herren hadde gjort for ham, gikk mannen avsted og begynte å utrope det i Dekapolis (5, 19—20). Vår eldre bibeloversettelse, som ellers gjengir «keryssein» med å predike, har med rette undgått det samme uttrykk i denne sammenheng og erstattet det med å utrope eller å kunngjøre. Også i brevene hører vi leilighetsvis om menn som forkynner Kristus, uten at det er klart om de egentlig er kalt til det, sml. Fil 1, 14—17, og Paulus bruker i den forbindelse også ordet «keryssein» (Fil 1, 15). Men like fullt står det efter hans eget utsagn fast at preken i ordets egentlige forstand kan der kun tales om der hvor den som forkynner, er bemyndiget til det av den som her alene kan gi myndigheten. «Hvorledes kan de predike,» spør apostelen Rom 10, 15, «uten at de er utsendt?» Han har først spurt hvorledes folk kan tro på ham som de ikke har hørt d. e. Kristus, og dernest hvorledes de kan høre uten at der er noen som prediker (v. 14). Det fremgår av denne sammenheng at det er Kristus selv som er den egentlige predikant eller evangelieforkynner, men for å kunne bli hørt av efterslekten må han benytte sig av andre som herolder, og som sådanne har han da kalt sine apostler eller sendemenn. Disse er ikke menn som spontant meddeler menneskene det de har hørt eller oplevd hos Jesus, men de er uttrykkelig utsendt av ham for å kunngjøre hans evangelium for verden, de er hverken mer eller mindre enn Kristi talerør. Forplantningen av evangeliet skulde ikke være henvist til at de som ved Kristi egen forkynnelse var blitt ført til troen, av egen drift vilde gjøre propaganda for sin tro ved å fortelle om sine oplevelser av evangeliets frelseskraft,

men evangeliets utbredelse skulde være sikret ved en likefrem misjon, d. e. utsendelse av menn som på Kristi vegne fortsatte den preken han selv hadde begynt (sml. Zahn til Rom 10, 14 f.). Så er da preken og sendelse samsvarende begreper. Allerede profetene karakteriseres som herolder (sml. omtalen av Jonas' preken Mt 12, 41). Videre fremstilles Johannes Døperen som predikant (Mt 4, 17 osv.) og navnlig heter det atter og atter om Jesus at han prediket evangeliet eller simpelthen at han prediket. Og om Johannesevangeliet ikke kaller hans forkynnelse kerygma, men som vi skal se heller betegner den som vidnesbyrd (martyria), så understrekes i dette skrift desto sterkere at han talte som den der var utsendt av Gud.[1]) At apostlenes forkynnelse var preken i ordets strenge forstand, har vi allerede pekt på. Apostel og kerygma hører sammen som apostel og evangelium (Rom 1, 1). Apostlene fremstilles også som gesanter for Kristus, ambassadører som i hans sted formaner menneskene til å la sig forlike med Gud (2 Kor 5, 20: πρεσβεύομεν).

Som bekjent kaller Paulus sig et par ganger likefrem *herold* og apostel (1 Tim 2, 7; 2 Tim 1, 11).

Det har sin interesse i denne forbindelse å minne om at herolden var en kongens eller statens tjenestemann som nød megen anseelse i de gamle samfund. Visstnok var det først og fremst en god stemme som krevdes av ham; men det spurtes dog også efter hans karakteregenskaper, særlig da hans pålitelighet, og herolden blev derfor tatt i ed. Det var ikke sine egne tanker og meninger han skulde bringe til torvs, men han skulde være sin konges eller herres talerør. Herolden kunde brukes til politiske hverv, f. eks. som fredsforhandler — hans person var ukrenkelig — og til religiøse opgaver, både som menighetens og som gudenes tolk. Derfor kalte også stoiske filosofer sig i overført betydning gudenes herolder, idet de optrådte som religiøse forkynnere. Her har vi da den nærmeste parallell til bruken av keryx og keryssein som betegnelse for kristelige predikanter og kristelig preken. Det er for øvrig påfallende at substantivet keryx er likeså sjelden brukt i N. T. om evangeliets forkynnere (2 ganger) som verbet keryssein er ofte brukt (over 60 ganger). Forklaringen er kanskje den at man har villet avverge den forestilling om personlig ukrenkelighet som knyttet sig til de verdslige herolder. Apostlene blev jo meget mer sendt ut

---

1) Dessuten betegnes Jesu forkynnelse med verbet ἀναγγέλλειν eller ἀπαγγέλλειν.

som får midt blandt ulver (Mt 10, 16).[1]) Men ellers er der — som vi har sett — en ganske stor likhet mellem de evangeliske og de antikke herolder. Det gjelder også for evangeliets forkynnere at de, foruten å ha de tilstrekkelige stemmemidler, fremfor alt må være pålitelige overbringere av det budskap som er betrodd dem. Det er jo ikke personlig originalitet eller åndrikhet her spørres om, men troskap mot ham som har sendt dem, Herren selv og hans kirke. Derfor har vi også noe som heter presteeden! Men likesom de antikke samfunds herolder hadde krav på noe av den samme ærbødighet som den autoritet de representerte, så har jo også vår Herre sagt at den som tar imot hans sendemenn, d. e. evangeliets forkynnere, tar imot ham, og den som forkaster dem, forkaster ham selv (Mt 10, 40; Lk 10, 16; Joh 13, 20).

3) Vi har i det foregående alt streifet spørsmålet om prekenens *innhold* eller kerygmaets objekt. En herolds kunngjørelser kunde alt efter omstendighetene ha til sin gjenstand et budskap, et tilbud eller et påbud, et oprop eller både det ene og det annet i forening. Og således finner vi da også i N. T. at prekenen kan omfatte både et budskap om noe som er hendt eller skal hende, og et tilbud om et gode som er forbundet dermed, eller et bud om noe som menneskene skal gjøre i sakens anledning. Når der undtagelsesvis tales om jødenes preken, kan Moses eller et mosaisk bud eller omskjærelsen nevnes som gjenstand for den (Act 15, 21; Rom 2, 21; Gal 5, 11). Men i regelen har kerygmaet et aktuelt sikte på den messianske tid og har derfor til sitt innhold budskapet om Guds rikes komme ledsaget av tilbudet om den dermed forbundne frelse og budet om i den anledning å omvende sig og tro. Således heter det om Johannes at han prekte omvendelse — eller omvendelses dåp — i forbindelse med budskapet om Guds rikes nærhet (Mt 3, 1; Mk 1, 4. 7; Lk 3, 3), og om Jesus sies fremfor alt at han prekte evangeliet om riket (Mt 4, 23; 9, 35; 11, 1; Mk 1, 14 osv.), likesom det heter at han befalte sine apostler å forkynne at himmelriket er kommet nær (Mt 10, 7). I Apostlenes gjerninger finner vi også det samme objekt når talen er om den apostoliske preken (20, 25; 28, 31). Men der så vel som i de paulinske brev, er det budskap som de forkynner, helst betegnet som evangeliet om Jesus Kristus (Act 8, 5; sml. 9, 20; 19, 13; 1 Kor 1, 23; 15, 12; 2 Kor 1, 19; 4, 5; Fil 1, 15). Også andre objekter er nevnt: omvendelse og syndenes

[1]) Så Theol. Wörterbuch zum N. T. III til ordet.

forlatelse (Lk 24, 47) eller troens ord (Rom 10, 8) eller simpelthen Guds ord. Men i det hele er det dog alltid evangeliet det dreier sig om,[1]) det gledelige budskap om hvad Gud har gjort i Jesus Kristus og vil gjøre til menneskenes frelse, kun i annen rekke tales der om hvad menneskene har å gjøre, å omvende sig og tro.

Denne prekenens karakter av budskap eller tidende er også uttrykt i det synonym til κηρύσσειν vi så ofte finner i N. T., verbet ἀγγέλλειν og dets sammensetninger ἀπαγγέλλειν, ἀναγγέλλειν og καταγγέλλειν som alle betyr å bringe bud eller melding om. Vår nyere bibeloversettelse har utvisket forskjellen mellem uttrykket keryssein og de sistnevnte uttrykk ved å gjengi alle med «å forkynne». Men der er den forskjell at mens «keryssein» særlig betoner prekenens offentlighet, fremhever den annen ordgruppe mer dens karakter av budskap eller meddelelse, og en meddelelse kan skje både privat og offentlig.

De nyere undersøkelser av det apostoliske kerygma har godtgjort 1) at dets innhold er evangeliets frelseskjensgjerninger (1 Kor 15, 3 f. osv.), 2) at dette innhold er konstant tross de vekslende formuleringer, og 3) at det også ligger til grunn for våre evangelier, som bare er en nærmere utfoldelse av kerygmaet eller evangeliet (*A. Seeberg,* Das Evangelium Christi, 1905. *C. H. Dodd,* The apostolic preaching and its developments, 1936).

Det karakteristiske for begrepet kerygma er altså at dets innhold på den ene side er noe *objektivt:* det dreier sig om Guds gjerning i Jesus Kristus. En apostel preker ikke sig selv, men Kristus Jesus som herre og sig selv kun som tjener (2 Kor 4, 5). På den annen side er den apostoliske prekens innhold noe *positivt:* det er historisk *gitt* og av Herren overgitt forkynnerne til uforandret gjengivelse. Predikanten må heller ikke springe over noe, men forkynne sine tilhørere hele Guds råd (Act 20, 27). Paulus karakteriserer evangeliet som et guddommelige depositum (παραθήκη 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14) og sammenligner dets forkynnere med husholdere over Guds hemmeligheter av hvem der fremfor alt kreves troskap (1 Kor 4, 1).

4) Men når apostelen således taler om husholdere, er det tillike

---

[1]) Wherever preaching is spoken of it always carries with it the implication of «good tidings» proclaimed (C. H. Dodd).

klart at her ikke er spørsmål om en rent upersonlig gjengivelse av et overlevert innhold, men at her er rum for et personlig skjønn om ordets rette utdeling (ὀρθοτομεῖν, 2 Tim 2, 15) og for en personlig tolkning av gudsbudskapets innhold. Dette bevises allerede ved en sammenligning mellem de forskjellige prøver på den apostoliske preken som Acta har gitt oss, og det fremgår likeledes av den ting at N. T. setter prekenen i nær forbindelse med *læren*. Vi kan ikke her gå inn på det omstridte spørsmål om hvad der nærmere bestemt ligger i det nytestamentlige begrep διδαχή. Det er tydelig at det meget ofte betegner sedelære eller utlegning av loven (sml. bergprekenen som av Matteus beteegnes som «lære» 5, 2; 7, 28, og «Didaché» der jo vesentlig omfatter en moralkatekisme). Men det er klart nok at «læren» også omfattet den kunnskap (gnosis) og skriftlærdom som særlig bestod i tolkningen av G. T.s profetiske innhold («haggada»). Skulde evangeliet forkynnes som opfyllelsen av G. T. og skulde de rette konsekvenser trekkes av det, måtte apostlene foruten å være forkynnere også være lærere (sml. Paulus' selvvidnesbyrd 1 Tim 2, 7).

Således da også deres efterfølger i prekenembedet. Paulus formaner Timoteus til å overgi det han har hørt av apostelen, til troverdige menn som kan være skikket til å lære også andre (2 Tim 2, 2). Evangeliets depositum overleveres til forkynnerne nu ikke mer direkte fra den opstandne Kristus (sml. Gal 1, 11 ff.), men middelbart gjennem menneskelig tradisjon. Vi forstår således lett hvordan tanken om den apostoliske sukcession opstod i kirken. Og til å begynne med kunde den samstemmige tradisjon i de forskjellige bispeseter naturligvis være en borgen for ektheten av den kirkelige forkynnelse likeoverfor hæretikerne.[1]) Men jo lenger tiden gikk, dess mindre garanti var der i den ytre «apostoliske» arvefølge. Reformatorene godtgjorde også klart nok i hvilken motsetning den kirkelige arvelære var kommet til den apostoliske lære i den hellige skrift. Men stred den «apostoliske tradisjon» med den apostoliske skrift, da kunde der ikke vare noen tvil om hvilken instans var den høieste: litera scripta manet. På reformasjonens grunn må den virkelige apostoliske sukcession søkes i en umiddelbar om enn ikke uformidlet tilknytning til Skriftens forkynnelse og lære, m.

1) Se især Irenæus Adv. hæreses III, 3. 4.

a. o. gjennem eksegese. Likeså viktig som den autentiske forkynnelse av evangeliet er, likeså uundværlig er for en nutidspredikant den autentiske forståelse av dette evangelium, og det vil igjen si: eksegese av Skriften i grunnsproget. Kirken må derfor prinsipielt holde på at de som den kaller til preke-embedet, er *teologer*.

5) Det ligger i sakens natur at de som således kalles til kirkens tjenere, selv deler kirkens tro, og at de «taler fordi de tror» (2 Kor 4, 13). Men ifølge Paulus kommer troen hos tilhørerne ikke av predikantens tro, men av forkynnelsen eller det de hører (Rom 10, 17). Det er altså ikke forkynnerens subjektive grepethet eller den overbevisningens kraft hvormed han går inn for sitt budskap, som skaper troen. Det er meget mer evangeliets objektive innhold tillikemed den guddommelige ånds vidnesbyrd om evangeliets sannhet (1 Kor 2, 4 f.; 1 Tess 1, 5) som fremkaller troen. Paulus kan derfor si at han gleder sig over at Kristus blir forkynt på enhver vis, også når det skjer av uedle motiver (Fil 1, 18). For han vet at når bare Kristus forkynnes efter evangeliet, da opstår troen — «når og hvor Gud vil» (Conf. Aug. V).

II.

Dermed er riktignok ikke alt sagt. Forkynnelsen karakteriseres i N. T. ikke bare som preken, hvorved predikantens personlighet trer i bakgrunnen, men tillike som *vidnesbyrd*, μαρτυρία, og dermed kommer forkynnerens personlige oplevelse og grepethet av saken til uttrykk. Det er særlig i de johanneiske og de lukanske skrifter vidnesynspunktet gjøres gjeldende. Hos Johannes fremstilles både Døperen, Jesus selv og apostlene som vidner, apostlene særlig også hos Lukas, jfr. de nytestamentlige konkordanser til μάρτυς, μαρτυρεῖν og μαρτυρία (μαρτύριον).

1) Begrepet «vidne» forutsetter en viten som beror på selvoplevelse; man kan kun vidne *om* det man selv har vært vidne *til*, eller selv har sett og hørt. Se særlig Joh 1, 32. 34; 3, 11. 32; 15, 27; 19, 35; 1 Joh 1, 2; 4, 14; Act 1, 22; 10, 39; 26, 15. Visstnok kan det også sies at Gud eller Skriftene (profetene) og den Hellige Ånd vidner om Kristus (Joh 5, 37—39; 15, 26; 1 Joh. 5, 6; Act 10, 43). Men det er da fordi de i en høiere forstand har sett ham; profetene

har sett ham i Ånden (sml. 1 Pet 1, 11). Noe lignende gjelder da også om Jesus selv når han fremstilles som vidne om Gud (Joh 3, 11. 32 ff.; Apk 1, 5; 3, 14). Når imidlertid talen er om *menneskelige* vidner, da forutsetter dette strengt tatt at de er *øienvidner*. Døperen kunde vidne om Jesus som Messias fordi han hadde været øienvidne til det som skjedde ved Jesu dåp (Joh 1, 32—34). Disiplene skulde vidne om ham fordi de hadde vært med ham fra begynnelsen, Joh 15, 27, og betingelsen for å bli valgt til apostel var at vedkommende hadde gått ut og inn med Jesus under hele hans gjerning (Act 1, 21. 22); skulde apostlene være vidner om Jesu opstandelse (Act 1, 22; 2, 32; 3, 15; 4, 35; 5, 32; 13, 31; 22, 15; 26, 16), da måtte de ha sett den opstandne Jesus, som også en Paulus kunde rose sig av (1 Kor 9, 1), og om det var nødvendig måtte de kunne henvise til at de hadde tatt og følt på ham som Tomas (Joh 20, 25. 27), sml. 1 Joh 1, 1 f., eller spist og drukket sammen med ham (Act 10, 41). Når Guds Sønn var blitt menneske og hadde hatt en menneskelig historie, da hadde han dermed faktisk gjort sig avhengig av menneskers vidnesbyrd for denne histories realitet. Han trengte ikke bare mennesker som formidlere av sitt evangeliums fortsatte preken, men han trengte menneskelige øienvidner som kunde fortelle andre hvad de hadde sett og vidne: «Vi så hans herlighet.»[1] *Evangeliet er i virkeligheten en forening av «kerygma» og «martyria»* (1 Kor 15, 14. 15), og det samme gjelder evangeliene, om det enn først er tydelig understreket i Johannesevangeliet hvor forfatteren direkte og indirekte fremstiller sig som øienvidne.

Den apostoliske preken var altså samtidig vidnesbyrd i betydning av øienvidnesbyrd (Lk 1, 2). Men kan da også de senere forkynnere tillike være vidner, eller er ikke dette noe som var forbeholdt de første forkynnere?

I ordets fulle forstand kunde bare apostlene også være vidner. Men en tilnærmelse til vidnesbyrdet får vår forkynnelse dog i samme grad som vi kan sette oss inn i de første forkynneres stilling ved historisk innlevelse eller historisk prøvelse. Jo mer vi ved historisk undersøkelse kan overbevise oss om realiteten av den ny-

---

1) *J. Smemo* overser i ovennevnte artikkel s. 74 f. den forskjell der forsåvidt er mellem Åndens vidnesbyrd (hos profetene) og apostlenes vidnesbyrd.

testamentlige historie, dess mer kan vi forsåvidt også vidne i ordets oprinnelige forstand. Derfor er en *historisk teologi* så viktig. Kirken behøver ikke bare en eksegetisk, men også en historisk teologi. Den bidrar nemlig til å opretthoIde evangeliets historiske kredit (fides humana).

2) Men begrepet vidne og vidnesbyrd har også en subjektiv side, og dermed kommer vi til det som har særlig aktualitet. Et vidne er noe mer enn en objektiv beretter eller referent, han går med sitt vidnesbyrd faktisk inn for en person eller en sak. Begrepet vidne henviser jo i virkeligheten til rettens område.[1]) Når vi sammenligner de forskjellige nytestamentlige utsagn om vidnesbyrdet, legger vi merke til at der ikke bare tales om å vidne om, men også å vidne *for* (eller mot) Jesus eller sannheten (Joh 5, 33; 18, 37; Act 10 ,43; 1 Kor 15, 15). Der er en standende strid i denne verden mellem sannheten og løgnen, mellem troen på Jesus og vantroen. Jesus Kristus har vel først og fremst et vidne i Den Hellige Ånd, han er både vidne (Joh 15, 26) og talsmann (Joh. 16, 7). Men også disiplene går inn for ham som vidner (Joh 15, 27), de er så å si forsvarsvidner som hans advokat («Parakleten») innkaller. For øvrig er disiplene kalt til å være hans vidner allerede ved det de har oplevd i samværet med ham: «Vi kan ikke undlate å tale om det vi har sett og hørt,» sier Peter. Ellers vilde disiplene være ulydige mot Gud som har latt dem se og høre så store ting (Act 4, 19. 20). Et vidne er altså part i saken, og må da også være forberedt på å dele skjebne med den han er vidne for. Vidnet går inn for Jesus Kristus med hele sin personlighet, ja, med innsats av liv og blod. Derav har da den senere betydning av μάρτυς martyr, utviklet sig, en betydning som baner sig vei allerede i N. T. Når Stefanus Act 22, 20 kalles Jesu vidne i utmerket forstand, er det vel ikke bare fordi han kunde fortelle om et syn av den himmelfarne (Act 7, 55), og når der i Åpenbaringen tales om vidnet Antipas i Pergamon (2, 13) og om de helliges og Jesu vidners blod i «Babylon», da klinger betydningen blodvidne tydelig med. Også når Jesus siges å ha vidnet den gode bekjennelse for Pontius Pilatus, 1 Tim 6, 13, tenkes der visst ikke bare på hans vidnesbyrd i

---

1) Sml. J. Smemos utvikling i den ovennevnte artikkel, s. 67.

ord, men i lidelse og død, og noe lignende gjelder sannsynligvis om det vidnesbyrd Paulus ifølge Act 23, 11 skulde få avlegge i Rom, som han hadde avlagt det i Jerusalem.

Saken er den at de historiske kjensgjerninger som der er tale om i evangeliet, ikke er blott historiske fakta men *frelses*kjensgjerninger, og at det som er det nytestamentlige vidnesbyrds objekt, overhodet ikke bare er det faktiske, men dets frelsesvirkning som er gjenstand for en åndelig erfaring. Når talen er om det profetiske vidnesbyrd, sies det uttrykkelig at dette gjelder de bevidnede tings frelsesverd: «Ham gir alle profetene det vidnesbyrd at hver den som tror på ham, får syndenes forlatelse ved hans navn,» Act 10, 43; sml. Joh 5, 39. Og i 1 Joh 4, 14 heter det om det apostoliske vidnesbyrd: «Vi har sett og vidner at Faderen har sendt Sønnen til *verdens frelser*.» Men er Jesus verdens frelser, da kan en ikke vidne om ham uten samtidig å vidne om denne hans frelsesbetydning. Derfor var da også åndsmeddelelsen, som først gav disiplene det rette åndelige syn på Frelseren, forutsetningen for at de kunde optre som vidner for Jesus, Joh 15, 26. 27; Act 1, 8. Først når de således hadde den indre erfaring om hans frelseskraft, hadde de også den indre drift som gjorde dem til vidner i *intensiv* betydning, menn som var villig til å sette livet inn for sitt vidnesbyrds sannhet. Da følte de sig forpliktet til å vidne ikke bare på grunn av sin ytre, men i kraft av sin indre oplevelse av evangeliets frelseskjensgjerninger.

3) Der kan bare være spørsmål om vi har rett til å tale om vidnesbyrd i nytestamentlig forstand, også der hvor der ikke ligger noen ytre men kun en indre oplevelse av Jesus Kristus til grunn. Det som vi ovenfor har sett om bruken av begrepet μάρτυς også om menn som Stefanus og Antipas og om den Hellige Ånds vidnesbyrd, synes å bekrefte at så virkelig er tilfelle. Et annet spørsmål er om dette rent religiøse, ikke historiske vidnesbyrd spiller noen særlig rolle i N. T. Sikkert er at apostlene avlegger et av den intenseste overbevisning båret vidnesbyrd om Jesus som den av Gud sendte frelser. Men finner vi i deres skrifter eksempler på at de på den ene side vidner om sine egne synder og på den annen side om sin egen erfaring av Jesu nåde?

Spørsmålet behøver bare å stilles for i hvert fall for én apostels

vedkommende straks å finne et bekreftende svar. Enhver må vel straks tenke på Paulus som atter og atter minner om sin personlige brøde som forfølger av Guds menighet, for på bakgrunn derav å prise den ufattelige nåde som Herren viste ham da han gjorde ham til sin apostel. Jesus Kristus vilde på ham vise hele sin langmodighet til et forbillede for dem som skulde tro på ham til et evig liv (1 Tim 1, 12—16; sml. Gal 1, 11 ff.; 1 Kor 15, 8 ff.). Mon det ikke var just fordi Paulus stadig kom tilbake til sin omvendelse og sin egen erfaring at han blev beskyldt for å preke sig selv? (sml. 2 Kor 4, 5). Nu stod visstnok Paulus i en særstilling som apostel. Men han står allikevel ikke alene blandt apostlene med en sådan henvisning til sin egen oplevelse av frelsen. I virkeligheten finner vi paralleller til det også i de øvrige nytestamentlige skrifter. Når Johannes i sitt første brev advarer mot syndfrihetslæren: «Dersom vi sier at vi ikke har synd, bedrar vi oss selv» (1 Joh 1, 8. 10), tar han sig selv med blandt syndere, og når han omvendt vidner at Faderen har sendt Sønnen til verdens frelser (4, 14), da vidner han indirekte tillike at han selv har oplevd Sønnens frelseskraft. Peters jublende lovprisning av Gud 1 Pet 1, 3, «fordi har han gjenfødt oss til et levende håp ved Jesu Kristi opstandelse», er et umiskjennelig vidnesbyrd om hans egen åndelige oplevelse. Og ikke nok med det. Studerer vi våre evangelier ut fra det nevnte synspunkt, vil vi legge merke til at apostlene faktisk fremstilles som typer på hvad både synd og nåde betyr. Det gjelder ikke minst en Peter. Særlig i Markusevangeliet, som efter Papias' troverdige overlevering gjengir Peters egen forkynnelse, blir Peters synder og ikke minst hans fornektelse av Herren skånselløst fortalt. Men vi kan også peke på hvorledes Matteusevangeliet i sin beretning om Matteus' kallelse minner om at han før hørte til tolderne og dermed også til de åpenbare syndere, og hvorledes han i apostelkatalogen ved nevnelsen av sitt eget navn ydmygt tilføier «tolderen». Og i det hele fremstiller våre evangelier disiplene både som uforstående og dårlige efterfølgere av Jesus, som derfor kun var skikket til å bli hans apostler fordi de av egen erfaring kunde vidne både om synd og om nåde.

Når det gjelder nådeserfaringen er der i de apostoliske vidnesbyrd både tale om Guds syndsforlatende og om hans nyskapende

nåde, men dog mer om den første enn om den siste. Visstnok er Paulus ikke redd for å bruke sterke uttrykk om hvad Kristi kraft formår, i én forstand er der ikke grenser for det: Er noen i Kristus, da er han en ny skapning, 2 Kor 5, 17. Men mens rettferdiggjørelsen står for ham som et faktum og han derfor også omtaler den i fortid, så beskriver han den etiske forvandling snarere som en prosess. Han sier: «Vi blir forvandlet,» 2 Kor 3, 18, og formaner sine lesere til å bli forvandlet ved fornyelsen av sitt sinn, Rom 12, 2. Han kjenner for sin egen del ingen annen fullkommenhet enn den som består i den uavlatelige streben efter fullkommenhet, Fil 3, 12 ff.

Vi har hittil talt om apostlene som «de forutvalgte vidner» som var kalt til å preke evangeliet og å vidne for alt folket, Act 10, 41 f.; sml. Act 26, 16 (Paulus et vidne om hvad han hadde sett og skulde få se). Men vi finner i N. T. også omtalt vidner som ikke på den måte var kalt til ordets tjeneste og som allikevel spontant blev vidner om Jesus. Vi har alt ovenfor minnet om Stefanus, han var jo egentlig kun kalt til å tjene ved bordene, Act 6, 31, men blev allikevel et utmerket Jesu vidne i ord. Men også i evangeliene hører vi om mennesker som både opfordret og uopfordret fortalte om hvor store ting Herren hadde gjort mot dem. Jeg minner om de ovenanførte steder Mk 1, 45; 5, 19; 7, 36. I Johannesevangeliet finner vi så karakteristiske eksempler på slikt vidnesbyrd som den samaritanske kvinnes, 4, 28. 42, og den blindfødtes, se især 9, 25. I selve oplevelsen lå der for dem et kall til å vidne om og for Jesus som frelseren.

Her har vi da de nærmeste forbilleder til vår tids vidnesbyrd om Kristus ut fra en personlig oplevelse og erfaring av evangeliets frelseskraft.

Når vi så herfra ser tilbake på forholdet mellem preken og vidnesbyrd ifølge N. T., kan vi sammenfatte vår undersøkelses resultater så:

Det nye testamente rettferdiggjør prekenen, den offentlige og offisielle forkynnelse av evangeliet ved dertil kalte og utrustede predikanter, som det normale middel til å føre menneskene til tro og dermed til frelse. Man tenke på Peters objektive, men over-

ordentlig virksomme pinsepreken og på de øvrige misjonstaler i Acta — objektive, argumentative, med skriftbevis og underbevis. Men på den annen side fremstiller N. T. apostlene også som vidner og tillegger både det historiske og det åndelige vidnesbyrd den største betydning. Mens predikanten har *hørt* Kristi budskap og gir det videre, så taler vidnet som den der har *sett* Kristus og derfor ikke kan annet enn vidne om ham ut fra sin egen oplevelse. Prekenen var hos apostlene forenet med vidnesbyrdet. De kunde innestå for evangeliets sannhet som de der selv hadde sett Jesus både med sine øine og med sin ånd, sett ham som Frelseren og smakt hvor han var god. Derfor kunde de ikke la være å vidne om ham og det med innsats av hele sitt liv. De *var* arme syndere, men nu var de selv frelst av hans nåde. Således blev deres vidnesbyrd både øienvidnesbyrd og religiøst erfaringsvidnesbyrd.

Men ved siden av denne forening av preken og vidnesbyrd finner vi i N. T. også vidnesbyrd uten preken, d. v. s. spontane beretninger om hvad Kristus har gjort for en selv, både av mer privat og mer offentlig art. Og nettop fordi disse vidnesbyrd er helt spontane, er de så meget verdifullere til utfylling av det vidnesbyrd som avlegges av de offisielle forkynnere. Det kommer bare an på at man ikke under vidnesbyrdets maske forkynner sig selv istedenfor Kristus! Til sist er det jo bare troen på ham som frelser, og selv hvor han prekes av uedle motiver, kan prekenen ved selv sitt innhold vekke troen.

Men idealet må også for de av kirken kalte ordets tjenere være foreningen av preken og vidnesbyrd. Dermed er det ennu ikke sagt hvilken plass vidnesbyrdet om predikantens egen oplevelse skal ha i prekenen. Rimeligvis en høist tilbaketredende, og rimeligvis mer i indirekte enn i direkte form! Hovedsaken er at han med Johannes kan inneslutte sig i kjeden av dem som tør si: «Vi så hans herlighet,» og «vi vidner at Faderen har sendt Sønnen til en frelser for verden». Da vil han ha det som biskop Martensen alltid søkte efter hos de prester han visiterte: et personlig Kristus-billede.

Og når det gjelder forholdet mellem preken og vidnesbyrd er der ennu ett å føie til. *J. J. Jansen* har i sin bok om Forkynnelsen formet slagordet: Hvert ord levet før det blir talt! Rett forstått har

det vel sin gyldighet.[1]) Men blir det tatt i den mening at forkynnelsens omfang skal begrenses til det predikanten erfaringsmessig har oplevd av evangeliet, da kommer det i åpenbar strid med det nytestamentlige kerygma-begrep. Kerygmaet omfatter adskillig mer enn det som kan bli gjenstand for vidnesbyrd om personlig oplevelse. *G. Skagestad* taler i sin homiletikk med rette om erfaringen og skriftordet som to koncentriske cirkler, begge med centrum i Kristus, kun at Skriften er den store cirkel som omfatter alt Guds råd, mens erfaringen er den lille cirkel.[2]) Men utvikler predikantens trosliv sig normalt, så vil også erfaringens cirkel utvide sig, og dess mer vil da også preken og vidnesbyrd komme til å dekke hinannen — uten at dog forskjellen mellem dem helt vil opheves.

---

1) Sml. *G. Skagestad,* a. skr. s. 31: Man kan i troende tillit til Guds ord opleve at disse ting (Apostolicums 3 artikler) blir organiske deler av ens troende bevissthet. — 2) a. skr. s. 27 fg.

DOGMATISK METODE

Av O. Hallesby.

Hans Ording: Dogmatisk metode.
Gyldendal Norsk Forlag 1939.

Dr. Ording utgir denne bok i anledning av at han søker det ledige professorat i systematisk teologi ved universitetet. Vi har derfor rett til å vente at det er et programskrift. Og forsåvidt er emnet heldig valgt. Det er både centralt og aktuelt.

Dogmatikkens metode var jo i lang tid forholdsvis stabilisert, iallfall innenfor den ledende teologi, fra Ritschl helt frem til verdenskrigen. Men i de siste tyve år har den i høi grad stått på dagsordenen. Ja, det er vel vanskelig å peke på noen tidligere periode, da dogmatikkens metode blev drøftet så alment og så inngående som nu.

O. har gitt sin undersøkelse et bredt anlegg, med referat og drøftelse av fire forskjellige metoder: den normative, den empiriske, den dialektiske og den teleologiske.

Under drøftelsen av den normative metode viser han at både rasjonalismen, Schleiermacher, Ritschl og ritschlianerne søker, på litt forskjellig vis, å påvise kristendommens sannhet ved å måle den på en norm som er hentet *utenfor* kristendommen, nemlig i filosofien. Men dermed stiller de jo faktisk filosofien *over* kristendommen.

Videre nevner han Barths forsøk på å finne en norm som ikke er hentet utenfor kristendommen. Og da Barth ikke tør opstille Skriften som norm, men tvert om prisgir Skriften til den kritiske eksegese, så må han finne normen i den åpenbaring som er bevidnet i Skriften. Og så opstiller han den i åpenbaringen bevidnede

trinitet som den norm hvorpå hele dogmatikkens innhold skal prøves og korrigeres.

Men da Barth i sin trinitetslære bygger på filosofi, så hører også han til dem som stiller kristendommen inn under en norm som er hentet *utenfor* kristendommen.

Under drøftelsen av den empiriske metode er det fortjenstfullt av O. at han har behandlet den norske systematiske teologi så forholdsvis inngående. Han omtaler Gisle Johnson, O. Hallesby, Johs. Ording, Chr. Ihlen og Leiv Aalen.

Men hans referat og drøftelse i dette avsnitt synes mig i det hele å stå tilbake for første avsnitt. Han har åpenbart ikke gitt sig tid til å sette sig ordentlig inn i erfaringsteologien.

Således sier han s. 79 at erfaringsteologene aldri har riktig klarlagt forholdet mellem det subjektive erfaringsprinsipp og det objektive: Skrift og bekjennelse. Men så snart han kommer til vurderingsteologene, så er han straks mer medgjørlig: De har forholdet mellem det subjektive og det objektive prinsipp i orden. «Hovedsannheten i Skrift og bekjennelse betegnes som det *materiale* prinsipp og trosbevisstheten betegnes som det subjektive *formale* erkjennelsesprinsipp» s. 80. Men her har han jo oversett at både Gisle Johnson, Ihmels og undertegnede har bestemt forholdet mellem det subjektive og det objektive erkjennelsesprinsipp nøiaktig på samme måte, bare med den forskjell at vi fastholder Skriften som det objektive erkjennelsesprinsipp i betydningen av det absolutte og normative.

Og når O. så fortsetter: «Det er nemlig klart at hovedsannheten i Skrift og bekjennelse ikke er gitt som en fast objektiv størrelse, men tvert om kan opfattes forskjellig», da svarer vi bestemt nei. Vi er forvisset om at hovedsannheten både i Skrift og bekjennelse er en fast objektiv størrelse, selv om den *kan* opfattes forskjellig. Hvad er det i det hele som ikke kan opfattes forskjellig? Vi sier: Kirkens bekjennelse er det som sier oss hvad der er hovedsannheten i Skriften. Dog ikke anderledes enn at den troende teologi til enhver tid i kirkens historie ønsker å efterprøve kirkens bekjennelse på Skriften.

Videre peker jeg på den metodiske uklarhet O. gjør sig skyldig i, når han betegner vurderingsteologien som en underavdeling av

erfaringsteologien. «Vurdering og erfaring er derfor egentlig bare uttrykk for ett og det samme», s. 62.

Vurderingsteologiens utgangspunkt er jo dette: da den historiske åpenbaring er fortidig kan den ikke bevidne sig for den enkelte i nutiden, så han blir *personlig* forvisset om dens historiske faktisitet. Enten blir det (for legmannen) bare *autoritets*tro, eller (for videnskapsmannen) i beste fall den høieste grad av *sannsynlighet*. Men i religionen klarer man sig ikke med sannsynlighet, man må ha *visshet*.

I dette dilemma er det nu *vurderingen* viser en ny vei til subjektiv visshet om en objektiv virkelighet. Gjennem verdierkjennelsens verdidommer stilles man ansikt til ansikt med en religiøs-etisk virkelighet, som viljen nødes til å tillegge objektiv, ja, almengyldig realitet. Johs. Ording uttrykker det så: «Hvad der overleveres oss i Bibelen, kan vi alene tilegne oss som religiøs sannhet, forsåvidt og fordi det blir vår egen tros frembringende kraft». «Idet denne historiske kilde møtes med det rette religiøse spørsmål og behov og med troens liv og den metodiske tenkning, da kan den religiøse kritikk eller siktning også virkelig utføres, hvorved det blivende sannhetsinnhold efterhånden utvinnes», Den kristelige tro, I, s. 340.

Efter dette er det innlysende at vurderingsteologien har opgitt forsøket på å få visshet om det *historiske* i Guds åpenbaring, og nøier sig med ad vurderingens vei å få visshet om de religiøs-etiske *verdier* i åpenbaringen. Og det av gode grunner: om *idéers* objektive realitet kan jeg få visshet gjennem vurdering, men gjennem vurdering å få visshet om *historisk* virkelighet, det er umulig.

Men står vurderingsteologien således ikke i noe *erfarings*forhold, men kun i et *vurderings*forhold til Guds historiske åpenbaring, da er det ikke bare metodisk uklart, men like frem begrepsforvirrende når forf. betegner vurderingsteologien som en art erfaringsteologi.

I denne forbindelse må jeg også nevne at O. meget inngående kritiserer Franks og Johnsons metode, men når han kommer til Johs. Ording, så nøier han sig med et fyldig referat. Den eneste lille kritikk han her foretar, består i at han påviser en forholdsvis ubetydelig forskjell mellem Johs. Ordings to verker: Den religiøse

erkjennelse og Den kristelige tro, nemlig når det gjelder begrunnelsen av trospostulatets visshet.

Dette er symptomatisk.

Professor Johs. Ording fulgte som bekjent en dogmatisk metode som førte ham til å fornekte hele den kristne tro: treenigheten, Kristi undfangelse ved Den hellige ånd, jomfrufødselen, soningen, Kristi legemlige opstandelse, himmelfarten, gjenkomsten, syndefallet, den personlige djevel, de evige helvedesstraffer, muligheten av å gå fortapt, Den hellige skrifts inspirasjon.

Og til *denne* metode har H. O. ikke annet å bemerke enn dette rent formale, at metoden er kommet mindre konsekvent frem i Johs. Ordings ungdomsverk!

Hermed har H. O., vel ufrivillig, røbet mer om sin stilling til den liberale teologi enn han ellers i boken har ønsket å si oss.

I en maskinskreven anmeldelse av boken som forlaget har sendt med til avisene, uttales det at den «gir en vidtfavnende orientering». Ja, vidtfavnende er den. Men det er efter min mening bokens metodiske svakhet. Den er for vidt favnende og for lite konsentrert. Han skriver 227 store sider om en hel rekke forskjellige metoder. Men resultatet er at vi får høre meget om metoder, men meget lite om metod*en*.

Under lesningen av denne bok fikk jeg bekreftet det inntrykk jeg har fått av O.s tidligere produksjon, at han er mer *historiker* enn *systematiker*. Han har jo lest meget og sier en hel del rammende ting om de forskjellige menn og metoder. Men vi savner systematikerens syntetiske tenkning.

O. blir stående ved en metode som han kaller den *teleologiske*.

Begrepet teleologi har han hentet fra Kant. Men allikevel mener O. at det uttrykker en *særkristelig* kategori. «Den teleologiske metode består da deri at i dogmatikken de forskjellige dogmer blir betraktet i deres forhold til frelsens formål, historie og endemål», s. 180. Teleologien er altså «normerende for dogmatikkens arbeide. Den angir jo en målestokk, hvorefter dogmene bedømmes», s. 180.

Her møter vi den gamle liberale frykt for å opstille Skriften som norm. Og den frykt er forståelig nok. Tror man ikke på Skriftens inspirasjon, så er det jo umulig å opstille Skriften som norm. Da

må man søke å finne en annen norm. Det må da bli noe sådant som «hovedsannheten i Skriften», som O. kaller det et steds, s. 81.

Som sådan «hovedsannhet» opstillet Ritschl rettferdiggjørelse og forsoning. Kaftan: Guds rike og forsoningen. Herrmann: Jesu indre liv: Barth: triniteten. Nygren: agape.

Og alle er de enige om at Skriften ikke kan være norm for den kristne tro. Tvert om er det Skriften som skal inn under den opstillede norm. Og det i Skriften som stemmer med den opstillede norm, det er kristelig tro, det er blivende sannhet. Det øvrige må forkastes selv om det står i Bibelen.

Og nu kommer O. med et nytt forslag til norm, hvorpå Skriftens og bekjennelsens sannheter skal prøves. Det er teleologien. Og fordelene ved denne norm er, sier han, at åpenbaringssynspunktet kommer frem, s. 180.

Men mig synes det at ingen av de nevnte normer er så svevende og tåkete som O.s teleologi.

For det første er det jo uholdbart når O. hevder at teleologien er noe særkristelig. Han innrømmer jo selv at den finnes i enhver forløsningsreligion. Men vi finner den jo også utenfor religionen, i den moderne evolusjonisme f. eks.

Dernest må vi jo si at det er noe svevende når O. skal beskrive denne særkristelige teleologi, da taler han bare om «en personlig formålssettende vilje», s. 179. Kan vi ikke bruke det uttrykk også om djevelen?

Videre: hvorfra henter O. sitt kjennskap til Guds personlige formålssettende vilje? Fra åpenbaringen, og nærmere bestemt fra åpenbaringshistorien, svarer han. Men hvorfra kjenner han så åpenbaringen? Ja, her skulde vi jo vente at han svarte: fra Skriften. Men nei, han kan ikke det, av frykt for noe som han kaller biblicisme, og som han anser så farlig at han bare behøver å nevne den, men aldri å påvise faren ved den.

Her treffer vi O. i samme båt som Barth. Begge opstiller en norm som ikke er normert av Den hellige skrift. Men tvert om, efter denne norm skal Bibelen leses og bekjennelsens dogme prøves, s. 191, 197. En sådan norm må jo stå *over* Skriften. Og da vi ikke kjenner Guds åpenbaring uten gjennem Skriften, så må jo denne norm stå over åpenbaringen. At O. ikke er opmerksom på

dette, er uforståelig. Særlig da han i bokens første avsnitt så djervt polemiserer mot dem som henter sin norm utenfor kristendommen. O. har referert mange metodiske opfatninger. Derfor er det så meget merkeligere at han ikke har referert *Luther*.

Også her vilde Luther ha gitt ham tanker og synspunkter som griper dypere ned i det metodiske problem enn alle de refererte forfattere tilsammen. Jeg kan jo ikke gå i detalj her. Men la mig bare nevne at Luther med hele den kristne kirke fastholdt Skriften som norma normans for kirkens forkynnelse og teologi. Det var dette Luther kalte det *formale* prinsipp. Men samtidig opstilte han det såkalte *materiale* prinsipp, rettferdiggjørelsen ved tro alene, sola fide.

Men sola fide var ikke hos Luther noen norma normans, slik som triniteten hos Barth og teleologien hos O. Den er altså ikke av Luther brukt som noen norm over Skriften, til å avgjøre hvad der er Guds ord i Skriften og hvad ikke. For Luther stod det formale prinsipp urokkelig fast at Skriften er norma normans. Det er Skriften som sier Luther hvad kristendom er.

Derfor hentet han også sitt materiale prinsipp fra Skriften. Og når han innenfor Skriften utpekte en bestemt sannhet som normen, så var det ikke fordi han vilde mestre Skriften, og avgjøre hvad der var hovedsannheten i den. Men fordi Skriften selv opstilte rettferdiggjørelsen sola fide som den avgjørende.

Hvorfor opstilte så Luther denne norma normata overfor Skriften som var hans norma normans? Jo, sa Luther, Skriften kan ikke brukes rett av andre enn dem som har oplevd rettferdiggjørelsen av tro uten gjerninger. Den katolske kirke hadde jo samme formale prinsipp som Luther, nemlig Skriften som norma normans. Men tross denne rette *objektive* norm var romerkirken drevet ut i de verste villfarelser, fordi den ikke hadde de *subjektive* forutsetninger for å bruke Skriften som norm. Den manglet det *materiale* prinsipp: rettferdiggjørelsen sola fide.

Her har Luther pekt på den *eksistensielle* side ved troen. Og dermed understreket troens *erfarings*side. Og samtidig angitt forholdet mellem *erfarings*prinsippet og *skrift*prinsippet i teologien. Og dermed har han trukket op den reformatoriske hovedlinje i den teologiske metode: Skriften er i sig selv den objektive norm for

kirkens forkynnelse og teologi, på grunn av sin guddommelige inspirasjon. *Objektivt*, d. v. s. uavhengig av teologens subjektive stilling til den. Men en sådan norm blir Skriften *faktisk* først når teologen har oplevd rettferdiggjørelsen sola fide, og således lærer å lese Skriften ut fra denne tro på rettferdiggjørelsen.

Efter O.s grunnsyn er det innlysende at han ikke kan følge Luther. Men allikevel hadde det vært rimelig at han hadde referert ham og tatt et opgjør med de tanker som gjorde Luther til reformator, med front både mot romerkirken og svermerne.

O. behandler mange interessante spørsmål angående den dogmatiske metode. Men det store hovedspørsmål her: *dogmatikkens forhold til Den hellige skrift, har han simpelthen sprunget over.*

Og her er uten tvil bokens svakeste punkt.

Man undrer sig i det hele over at O. i en bok om den teologiske metode overhodet ikke har drøftet begrepet metode, hvad man i videnskapelig forskning mener med metode. I innledningen har han nok noen spredte bemerkninger, men de er vesentlig av historisk art.

Nu er det jo mange metoder og mange meninger om metode. Men det er dog alle enige om at hovedspørsmålet i all videnskap er *kilde*materialet: *samlingen* av kildene, *siktningen* av kildene og *anvendelsen* av kildene. Og den videnskapelige metode er nu den bestemte måte vi på de forskjelige forskningsområder må anvende våre kilder på, forat vi av disse skal få ikke bare et objektivt rett, men også et fyldig og fulstendig billede av den gjenstand vi vil undersøke.

Dette metodiske hovedspørsmål er hos O. simpelthen druknet i de mange detaljspørsmål. Vi savner ikke bare et avsnitt om Skriften, men et ennu større avsnitt: *om dogmatikkens kilder*. Vi får ikke engang vite *hvilke* de er, enn sie *hvordan* de er: hvad det er ved disse kilder som skiller dem fra alle andre kilder, og derfor tvinger oss til en *spesiell* drøftelse av dogmatikkens kilder. Her er derfor ingen drøftelse av Skriften eller av inspirasjonen eller av testimonium Spiritus sancti eller av forholdet mellem G. og N. T.

Også dette er symptomatisk.

O. har jo selvsagt ikke gått bort og glemt alt dette. Når det er utelatt, så er det hans metode som har diktert det. Her illustrerer

han selv hvad hans teleologiske metode bærer i sitt skjød: det er ikke Skriften som er kilde og norm for hans dogmatikk. Ti hvis den det var, så vilde jo hele hans metodelære ha dreiet sig om Skriften.

Heller ikke den annen kilde for dogmatikken, nemlig *kirkens bekjennelse*, har O. behandlet. Og her er det igjen en brist i metoden. Ti selv om han for sin del ikke vil anerkjenne og benytte denne kilde i sin dogmatikk, så skyldte han dog et metodisk opgjør med denne teologiens eldgamle praksis.

Er det *kirken* som driver teologi, og er det sin egen tro kirken ønsker å fremstille videnskapelig i sin teologi, så må vel kirkens bekjennelse få ikke en tilfeldig, men en prinsipiell betydning for teologien. Ti det er jo i bekjennelsen kirken har uttrykt sin tro.

Nu har O. nok *nevnt* bekjennelsen i avsnittet: «Teleologien og den historiske åpenbaring». Det vil si han nevner bare Apostolicum som det brennpunkt der samler i sig alle dogmatikkens problemer i forhold til historien, s. 196. Men noen *prinsipiell* drøftelse av bekjennelsen: av forholdet mellem Skriften og bekjennelsen og av forholdet mellem dogmatikerens individuelle tro og kirkens tro, har han ikke engang antydet.

Men just her gjør O. et skritt som er av stor interesse. Han stiller sig på Apostolicums grunn, og hevder at den er en prøvesten for dogmatikken, «fordi den på monumental måte gjengir den eldste kirkes trosvidnesbyrd om frelseshistorien», s. 196. Dette har stor interesse for den liberale teologis historie i Norge. For 20—25 år siden påstod våre liberale teologer at de ikke kunde binde sig til Apostolicum, ti i så fall vilde deres teologi ikke lenger være *fri* videnskap. Nu har O. innsett at denne «frie» videnskap var en illusjon, eller rettere et knefall for den profane videnskap. Og det noterer vi med glede.

Han nevner særskilt *jomfrufødselen* og går inn for den. Men ser vi så på hans motivering her, da blir vi efter den første glede både forundret og skuffet. Han opstiller Apostolicum som norm for dogmatikken «fordi den på monumental måte gjengir den eldste kirkes trosvidnesbyrd om frelseshistorien». Men dermed havner han jo i den *katolske* tro på den kirkelige *tradisjon*. Og det kan vi evangeliske aldri gå med på. Hvor høit vi enn setter Apo-

stolicum, så vet vi dog at den intet annet er enn et verk av den feilende kirke. Og i vår salighetssak kan vi ikke bøie oss for en *menneskelig* autoritet.

Når vi sammen med hele den evangeliske kirke bøier oss for Apostolicum, så er det ikke fordi den er den eldste kirkes monumentale trosvidnesbyrd om frelseshistorien, men fordi den er et kort og konsist uttrykk for det *inspirerte* Guds ord i Den hellige skrift.

Det er vemodig å se hvorledes O. av sin gamle liberale frykt for Skriftens inspirasjon og guddommelige autoritet, lar sig forlede til å opstille en *menneskelig* autoritet. Og det på grunnlag av en meget relativiserende argumentasjon: «Det er vanskelig å forstå hvordan dogmatikken skulde kunne «melde sig ut» av den troshistoriske sammenheng som foreligger i Apostolicum. Det måtte jo bl. a. også få alvorlige konsekvenser fòr kirkens liturgi og forkynnelse,» s. 197. Så lenge man gjør gjeldende så *relative* instanser, viser man til fulle at man ikke kjenner den *absolutte* instans, den absolutte norm, Guds ord.

Også i en annen omtale av jomfrufødselen røber O. sin gamle liberale vurderingsteologi. «På den annen side er det klart, at dersom jomfrufødselens betydning for troen ikke kan *forståes*,[1]) så er den ikke lenger noe dogme,» s. 197. Altså: han fastholder jomfrufødselen, ikke fordi den er bevidnet i Guds inspirerte og normative ord, men fordi han forstår dens betydning for troen. Det er uforfalsket vurderingsteologi.

La mig så til sist peke på noen mer *formelle mangler* som også bør pekes på, når de finnes i et videnskapelig arbeide. Jeg sikter her til den tilfeldighet og vilkårlighet og omtrentlighet som påtreffes, og som ikke lar sig forene med den videnskapelige akribi og samvittighetsfullhet.

Således nevner jeg den vilkårlighet at han under behandlingen av den *norske* teologi helt forbigår *Fredrik Petersen*, uten med et ord å forklare eller begrunne dette.

Videre nevner jeg den vilkårlighet at han har ofret hele 15 sider på Johs. Ording, men bare 3 sider på Ihlen. Det foreligger der ingen *saklige* grunner for, og det kjennes derfor urettferdig.

1) Uthevet her.

Ennu mér urettferdig er hans trang til å redusere de *positive* teologers selvstendighet. Således påstår han — uten noe bevis — at Gisle Johnson er avhengig både av v. Hofmann og Frank. Dermot avholder han sig konsekvent fra å påstå noe om Johs. Ordings avhengighet av tyske forbilleder, skjønt det her skulde falt ham langt lettere å føre bevis for sine påstander.

Videre nevner jeg hans omtale av min lære om jomfrufødselen, s. 198. Her har han satt sig så overfladisk inn i det jeg lærer, at han kan påstå at jeg ikke finner noen forbindelse mellem jomfrufødselens under og frelsen, mens jeg faktisk lærer at der ved Jesu fødsel måtte skje et *dobbelt* under, forat han skulde bli det syndfrie menneske midt i vår syndige slekt. Jeg lærer at Jesus ikke bare blev undfanget uten menneskelig far, men at Gud også måtte gjøre et under med hans menneskelige mor, så ikke hennes syndige natur skulde overføres i det hellige foster.

Endelig nevner jeg at O. under behandlingen av min teologi kun nevner og citerer *første* utgave av min Prinsipplære. Han er åpenbart uvidende om *annen* utgave som kom i 1925. Allerede dette er en omtrentlighet som er videnskapelig forkastelig. Men ennu mer graverende blir dette, all den stund jeg i annen utgave har *revidert* min opfatning fra første utgave just på det punkt som har hovedtrykket i Ordings fremstilling. Han har derfor ingen anelse om min lære om testimonium Spiritus sancti.

NOEN BOTSSALMER FRA „DET SKJULTE NORGES“ SALMESANG

Av Dagfinn Zwilgmeyer.

«Nogle Psalmer oc Aandelige Viser», 1607 (optatt i «Det hellige Fader Vor», 1607), forfattet av biskop i Viborg *Niels Lauridsøn Arctander,* født i Kvernes på Nordmøre 1561. Originalen har 17 vers og følgende overskrift: «Christelig Scrifftemaal, hvorudi den Lærdom om en salig Pønitentze oc Omvendelse til Gud aff Scrifften udi Sangvise kortelig er forfattet». (Finnes gjengitt av C. J. Brandt og L. Helweg: Den Danske Psalmedigtning I, Kbh. 1846, nr. 276.) Her gjendiktet i 6 vers, fritt utvalgt.

V. 1.

O Jesu Christ, Guds Søn,
Vi bede du hør vor Bøn,
Din Naade du oss sende,
Vort Hierte til dig vende
At vi maa hos dig være,
I evig Fryd oc Ære.

O Jesus Krist, Guds sønn,
jeg ber dig hør min bønn.
Til dig jeg vil mig vende,
du vil mig hjelpen sende,
så jeg kan hos dig være
i evig fryd og ære.

V. 10.

Thi det er visselig sant
Oc it dyrt Ord oc Pant,
At Jesus kom her neder
Til disse jordiske Steder,
Syndere at salig giøre
Oc inn i Himmerig føre.

For det er rett og sant,
og det er ordets pant,
du steg fra himlens gleder
til disse lave steder,
for mig å saliggjøre
og i ditt rike føre.

V. 6 og 11 b.

Mine Synder flere mon vere,
End Sandkorn i Haffuet ere,
Som Ild i Vrede brender

Mangfoldig er min synd
som sand i fjærens dynd,
som gnister bålet sender

Oc Helffuedis Pine tender,
Met Christi død oc Pine,
Som borttog Synderne mine.

når hus og lykke brenner.
Dog vil du ved din pine
forlate synder mine!

V. 14.

Affløs mig mit Isop grøn,
At jeg bliffuer reen oc skøn,
Toe mig aff Syndsens Brøde,
Huider end Sne hin bløde,
Met Christi Blod det røde,
Paa kaarsset for mig døde.

Rens mig med isop grønn,
så blir jeg ren og skjønn.
Du som på korset døde,
rens mig med blod, det røde.
La på min drakt det rinne,
da skal som sne jeg skinne!

V. 16.

Saa vil ieg Synd forsage
Oc prise dig alle dage,
Udi Troen vil ieg stride
ved god Samvittighed bide
Effter din Hiælp oc Naade,
Naar ieg er sted i Vaade.

Da skal òg kraft jeg få
og sterk i striden gå.
All synd jeg hårdt forsaker,
og verdens gleder vraker.
Jeg vet hvor striden ender
med palmeløv i hender!

V. 17 og 13 b.

Min Suck oc Bøn er hørt,
Gud er aff Naade berørt,
Thi bør Gud Fader Ære
Met Sønnen den evig Herre,
For Jesu Død oc Vunde,
Det beder ieg alle Stunde.

Jeg vet min bønn er hørt,
hans nåde har mig rørt.
Den gir mig tro og krefter
å følge Jesus efter.
Amen, jeg strider gjerne.
Takk, takk min ledestjerne!

Av botspredikanten *Niels Svendsøn Chronich,* f. i Kolding omkr. 1608, lektor i Oslo 1639—1652. «Tre Aandelige Sange» Christiania 1649 (Udgivet efter det eneste bekjendte Exemplar i det Store Kgl. Bibliotek i Kjøbenhavn med et Forord af J. A. Tollefsen, Chr.a 1883). «Den 1. Sang». 28. vers. Gjendiktet i 5 vers, fritt utvalgt.

V. 1.

Hvad Straff oc Plage Guds-Aand
At komme skulle disse Aar, | spaar
For vore Synder slemme,
Der læsis i Skriften klar,
Paa mange Steder Aabenbar,
At du det ey skalt glemme.

Den straff og plage som oss slår
med sott og nød og hjertesår,
de tegn må ingen glemme.
Til bot er vi i skriften kalt.
Vi er i syndens avgrunn falt
i dødens hårde klemme.

V. 3.

Men klage ofuer klage ald,
At vi nu udi dette fald,
Hafue slet været blinde,

Ja, klage over klage må
fra dypet til Guds himmel nå
at vi har vært så blinde.

Indtil Guds Straff os rammer saa,
At de fleste slet undergaa
Oc ingen Naade finde.

Derfor oss og i mørket spår
rettferdighetens sverd et sår
til vi kan nåde finne.

V. 21.
Alt dette er forfærdeligt,
Men betyder langt meere sligt,
Som hastelig vil komme,
Dog findes faa som bedre sig,
Oc sig fortage hiertelig
For Gud at bliffue fromme.

Skjønt alle kjenner verdens orm,
og gjennem brystet lystens storm
i hjertets angst og lede,
så vender verden nødig om
fra syndens vei, fra dødens dom
til paradisets glede.

V. 27.
Derfor gaa ud mit Folck, gaa ud
Fra Babylon, siger nu Gud,
Lad dig icke bedaare,
Tag kaarset paa, følge Guds Søn
I Troen, Kierlighed oc Bøn,
Lad Synd oc Sathan fare.

Gå derfor ut du Sions brud
fra Babylon, så sier Gud,
her må hvert hjerte svare.
Ta korset op og følg Guds sønn,
fra verdens mørke stig i bønn,
la kjød og Satan fare.

V. 28.
Saa skal icke Prøffuelsis-Stund
Dig offuervinde nogenlund,
Den verden nu skal friste,
Men du skalt Himmelen indgaa
Hos Gud siunge Hallelu-Ja,
Naar Sathans Brud skal ryste.

Så skal du i din strid bestå
og livsens tornekrone få
som vel i dommen bøier,
men siden efter trengsels år
når hjertet til sin hvile går
din sjel til Gud ophøier!

Peder Oluffsøn Svegning, fra 1648 sogneprest på Stord. Nr. V i hans bok: «Aurora eller Ny Morgenrøden, Det er: Nogle Aandelige Psalmer oc Bønner til hver Dag i Ugen» 1668 (Fotostatisk eksemplar i Univ.bibl. Oslo), s. 19—22. Originalen begynner med verset «Ach hvad giører I mig Smerte» og har ialt 12 vers. (Brandt og Helweg I, nr. 415.) Her gjendiktet i 5 vers, fritt utvalgt.

V. 8.
Ingen Synder Gud fordømmer
Som i tide giører Bod
Giør du Bod saasom det sømmer
Herren bliffver dig vel god
Haffver hand jo Faders Hierte
Ynckes offver all vor Smerte.

Ingen synder Gud fordømmer
som i tide dog gjør bot.
Gjør du bot som det sig sømmer,
Jesus all din synd forlot.
Gud har dog et faderhjerte,
ynkes over all din smerte.

V. 7.
Troen alt for offte sveckes
Offte falder jeg i Synd

Troen altfor ofte svekkes.
Ofte faller jeg i synd.

Hiertet i mig tit forskreckes
Bønen haffver ingen Fynd
Icke vil jeg derfor sige
Gud vil nu slet fra mig vige.

Hjertet i sin nød forskrekkes,
bønnen uten kraft og fynd.
Ikke vil jeg derfor mene
at jeg strider her alene.

V. 9.

JEsus hand er død for alle
Være sig ond eller god,
Maatte Verdens Synd betalle
For den skyld paa kaarsset stod,
Hand oc kiøbte de Fordømde
Ingen ingen hand forsømde.

Jesus han er død for alle,
hver som gjør av hjertet bot.
Blodets dråper lot han falle
ifra hjerte, hånd og fot.
Slettet skylden for fordømte,
ingen, ingen han forsømte.

V. 11.

JEsu hielp mig for din Piine,
Hielp mig for din haarde Død,
Jeg begræder Synder mine,
Trøst du mig udi min Nød,
At jeg troer jeg er tellet
Oc til Himmerig udvellet.

Jesus hjelp mig for din pine,
hjelp mig for din hårde død.
Sønderknust ved synder mine
trøst mig i mitt hjertes nød.
Se jeg angrer mine synder,
og i dig nytt liv begynner.

V. 12.

Saa skal intet mig betrycke,
Verre hvad det verre kand,
All min Sorrig skal det slycke,
Jeg er ingen Dieffvels Brand
Himmerig skal mig tilfalde
Gud er død for mig og alle.

La så intet mer mig trykke,
være hvad det være kan.
Jeg vil løpe til min lykke,
rives ut av verdens brand.
Himmerik skal mig tilfalle.
Gud er død for mig og alle.

Peder Oluffsøn Svegning: «Aurora eller Ny Morgenrøden», 1668, nr. XXI (s. 97—114): «I HErrens Viingaard som en Qvist». 32 vers. 13 vers fins hos Brandt og Helweg I, nr. 421.) Her 4 vers fritt utvalgt og gjendiktet.

V. 24.

Slet ingen sig kand sige reen,
Hand haffver jo aff Synden meen,
Hvor god hand end mon verre,
Thi vender eder alle om,
Den Stund i haffver Tid oc Rom,
Gud er saa mild een HErre
Seer til I kiender Naadsens Tjd,
Til Morgen slar slet ingen Ljd,
Uvist om den mon komme.

Her ingen kan sig tenke ren,
vi alle har av synden mén
hvor god han òg kan være.
Vend derfor om, enn er det tid,
her fordres tro og troens flid,
la prises Jesu ære.
Se til du kjenner nådens stund,
våkn op av syndens tunge blund,
hvem vet når Herren kommer?

Maa skee førend vi Søffnen naa,
Basunen vil i Skyen gaa,
Saa strenge er Guds Domme!

Kan hende før du natten når
basunens støt i skyen går,
du stedes for din dommer!

V. 25.

Ja, haffde vi end Breff der paa,
At Verden evig skulde staa,
Vor Tjd dog snare ljde,
Vort Liff far hastig som een Strøm,
Forfængelig er som een Drøm,
Som Blomster Høstens Tide,
Vi meen at leffve vel til pas,
Naar rundet er vort Timeglas,
Saa maa vi Foden holde;
I Dag een Herre frj oc kieck,
i Mo[r]gen er een Orme — Seck,
Saa far'r vor Skiønhed bolde.

Ja, hadde vi enn brev derpå
at verden skulde evig stå
vår tid dog hastig lider.
Vårt liv det er som bekkens strøm.
Forgjeves hver en jordisk drøm
som blomst ved høstens tider.
Og bor du enn i ditt palass
snart runnet er ditt timeglass,
snart vei og tid dog stanser.
Hvad er det så det gylne støv
den æresblomst, det laurbærløv
hvormed dig verden kranser?

V. 18 a og 19 a.

Vel op! til Gud jeg lader staa,
Hand er dog ey at tvile paa,
Hans Rycte got mon verre;
Jeg er ey eene i slig Færd,
Her findes Synder fier oc nær,
Som Naade mon begierre.
Min Megler hos Guds høyre Haand,
Er JEsus Christus Gud oc Mand,
Guds Lam for mig bleff slagted,
Hand har betalt med Løn oc Bøn,
For mig oc gandske Men'skens Kiøn,
For vor skyld bleff foracted.

Vel an, jeg vil til Gud da gå
ham kan jeg ikke tvile på,
i verden gikk det verre.
Han reiste dog sitt kors for mig,
og hvor det lyser ser jeg vei
i dig min Gud og Herre.
Du er min talsmann ved Guds hånd,
du er min trøster, hellig Ånd
en verdens spotteskive.
Men mig er du det håp som står
når verdens prakt og makt forgår,
ved korset fikk jeg livet!

V. 1 a.

I HErrens Viingaard, som en Qvist,
Jeg planted var ved Daaben vist,
God Fruct jeg skulde bære,
End var jeg Borger i den Stad,
Hvor Guds udvalde giøre sig glad,
At bygge der med Ære.
Gud vær mig Synder mild oc blid,
Forkast mig ey til evig Tid,
See til mig JEsus Mester.
Tag mig forlooren Søn i Faffn,
Tænck paa dit Ord oc store Naffn,
I dit Huus jeg dig giester.

I Herrens vingård som en gren
blev jeg i dåpen tvettet ren
til troens frukt å bære.
Nu er jeg borger i hans stad,
han har mig hegnet, gjort mig glad
til Jesu Kristi ære.
Jeg fòr vel vill, men vendte om,
nu er det nådens milde dom
han til mitt hjerte fester.
Min frelser, se du til min strid,
forkast mig ei til evig tid,
min Herre og min Mester!

Av *Jonas Ramus* (1649—1718), sogneprest til Norderhov. «Aandelig Herbarium eller Siælens Lyst-Have», Chr.a 1695, s. 919—922. Originalen har 7 vers og begynner med verset: «Til Paradiis staar min Attraa». Gjendiktet i 4 vers, fritt utvalgt.

V. 3.
Paa Jorden har jeg ingen Trøst,
Det er kun idel Møye,
Alt hvad som regnis her for Lyst,
Kand ey mit Sind fornøye,
Her er kun Harm
I Bryst og Barm.
Der skal jeg boe
I ævig Roe,
Og siunge Halleluja.

Du verden i mitt eget bryst
og verden for mitt øie,
med brodermord og øienslyst,
hvor tom er all din møie.
Mitt håp det er
da heller der
hvor i Guds fred
jeg synger med
det store Hosianna!

V. 1.
Til Paradiis staar min Attraa,
At vinde Liffsens Krone,
Med Palm i Hænderne at staa
For Lammets Stoel og Throne.
All Verdens Floer
Er ickun Jord;
I Paradiis
Er Loff og Priis,
Der siunges Halleluja.

Ja, kunde jeg dog bare nå
den dyre livsens krone,
med palmesving i flokken stå
for Guds og Lammets trone.
Hvad var ditt gull
du støv og muld?
Nei skatten er
min frelser kjær,
han er mitt liv, min ære!

V. 5.
Der skal ey være Synd ej Død,
Ald Trængsel skal faa Ende,
Ald Sorg og Graad, ald Angst og Nød
Skal Gud til Glæd' omvende,
Som Engle-skar,
Saa reen og klar
Vi skinned blank,
Og aldrig krank
Da siunge Halleluja.

Forgjeves da all synd og nød
mot liv og tro sig flokker.
Jeg bygger på den korsets død
som verden aldri rokker.
Dets håp står fast
hvor klippen brast.
Det er Guds ord
som hjertet tror,
og jubler Halleluja!

V. 6.
Vi skulle see Guds Ansigt blid,
I Hiertet JEsum fafne
Med Kiærlighed til ævig Tid,
Og aldrig meere safne
Vor Øyens Lyst

Så skal jeg da i all min strid
hans kors i hjertet favne,
med kjærlighet til evig tid
og intet, intet savne!
Nei jubelklang,
og englesang,

Og Hiertes Trøst,
Men altid mæt
Og aldrig træt
Siung' ævig Halleluja.

skal på min munn
av hjertets grunn
lovsynge ham, min ære!

Johan Nordahl Brun, «Evangeliske Sange», Bergen 1786, nr. 30. Langfredag. **Gjendiktet.**

V. 1.
Ømme Taarer, bange Toner,
Sukke fra beklemte Brøst
Blev mit Offer; o! Forsoner!
Du blev ofret, jeg forløst:
Vantroe! kom og hør og skielv,
Hør om ham som gav sig selv.
Haarde Hierter vorde bløde,
JEsus elskede og døde.

Ømme tårer, bange toner,
sorgomsløret gledesrøst
er mitt offer, min forsoner,
du blev ofret, jeg forløst.
Syndbetynget hør og skjelv.
På sitt kors han gav sig selv.
Her må alle hjerter bløde.
Jesus elsket mig og døde.

V. 2.
Her det Vellyst er at græde
Ved at see den Smertens Mand,
Strid og Seyer, Sorg og Glæde
Vexelviis henrive kan;
Er min JEsu Øye lukt,
Synes Lyset for mig slukt.
Men, o! Trøst! for al min Brøde,
JEsus streed og vant og døde.

Godt er det dog her å knele,
ved å se til smertens mann.
Sorg og glede må vi dele,
strid og seier i støvets land.
Med min frelsers øie lukt
synes lyset for mig slukt.
Men min trøst i all min brøde
er at Jesus vant og døde.

V. 3.
Græde vil jeg, men derover,
At min Synd har kostet Blod:
Under Korsets Træ jeg lover
At jeg vil af Hierterod,
Hade Synd og elske GUd,
Gaae fra Verdens Vellyst ud,
Bære Troens første Grøde
Frem til ham, som for mig døde.

Gråte vil jeg, men derover
at min synd har kostet blod.
Under korsets tre jeg lover:
Jeg vil gjøre hjertens bod.
Hate synden, elske ham,
som har båret all min skam.
Bære troens førstegrøde
frem for ham som for mig døde.

V. 4.
Hiertet bæver naar jeg tænker
At min Siel forloret var,
At de tunge Syndens Lænker
JEsus selv uskyldig bar,
Evig skulde fængslet mig;

Hjertet bever når jeg tenker
på hvor dypt fortapt jeg var,
på de tunge syndens lenker
han uskyldig for mig bar.
Under korsets hårde vekt

Mørkheds Fyrste segeriig
Skulde lagt Guds Kirke øde,
Om ey Guds Eenbaarne døde..

tar han mig i varetekt.
Det er seirens førstegrøde
at han vant for mig og døde.

V. 5.
JEsus døer og see jeg lever,
Slangens Hoved knuset er,
Mørkheds Magt afmægtig bæver,
Jeg min Gud forsonet seer,
Jeg seer al min Gield betalt,
JEsum eene kravet galdt,
Ja min Død jeg glad kan møde,
JEsus for os alle døde.

Jesus dør, og se jeg lever,
knust er slangens hode nu.
Mørkets makt avmektig bever,
all min skyld innløste du.
Her er all min gjeld betalt.
Jesus bare kravet gjaldt.
Det er trøsten i min brøde.
Jesus elsket mig og døde.

Av *Claus Frimann* (1746—1828), sogneprest til Davik, Nordfjord. Trykt i hans «Sange over Evangelierne», 1780, s. 61—63 (Nr. XXVI). Originalen har 9 vers, hvorav 3 er optatt i omarbeidet form i «Evangelisk Christelig Psalmebog» 1798 med begynnelses-ordene: «O du, de angergivnes Ven» (Nr. 122). Her de samme 3 vers gjendiktet.

V. 1.
Guddommelige Sieleven,
Som sendtes os fra Himmelen,
O, store Sielehyrde!
Hvor trøsteriigt dit Hyrde-Navn!
Mild aabner du dit Skiød og Favn
For mig og al min Byrde!

Guddommelige sjelevenn
kom fra din himmel til mig hen.
Ja, kom min sjelehyrde!
Hvor trøsterikt er nu ditt navn,
hvor hjertemild din hyrdefavn
for mig og all min byrde!

V. 2.
Din Hyrde-Stemme, o hvor mild!
Hvor haard den Siel, hvor far den vild,
Som ei din Stemme hører,
Der kalder os fra Mørket ud,
Fra Dødens Mørke, og til Gud,
Til livet selv os fører!

Din hyrdestemme å hvor mild,
hvor hård den sjel som løper vill,
som røsten ikke hører.
Fra mørket kalte du din brud,
fra dødens mørke, du min Gud,
mig frelst til livet fører!

V. 8.
Af Dødens Strube du mig reev,
Kiøbt med dit eget Blod jeg blev,
For evig din at være;
Hvor skulde jeg mig da igjen
End for al Verden sælge hen
Fra dig, min sande Herre.

Fra syndenøden du mig rev!
Ved korsets blod forløst jeg blev,
der er hos dig jeg nære.
Hvor skulde jeg på all vår jord
vel hvile i slikt trøstens ord,
og så livsalig være?

Claus Frimann, «Nyeste, originale Psalmer», 1794, nr. 61 (s. 69—70). Originalen har 6 vers, begynner med strofen: «For den din store Miskundhed» og har til overskrift: «En dybt falden Synders Bøn.» Evangelisk Christelig Psalmebog har i omarbeidet form opptatt 4 vers. (Nr. 260. Begynnelses-strofe: «Ak! see til mig i Naade ned.») Av disse vers er 3 her gjendiktet.

V. 1.

For den din store Miskundhed,	*Å, se til mig i miskunnhet*
Hvormed du Synd forlader!	*du som all synden hater,*
Ak! see til mig i Naade ned!	*men viser slik barmhjertighet*
Barmhjertighedens Fader!	*og synderen forlater.*
Hvad jeg har handlet mod dit Bud,	*Jeg handlet mot ditt gode ord,*
O, slet det af dit Minde ud!	*erkjenner nu min nød så stor.*
O, vær mig Synder naadig!	*Gud vær mig synder nådig!*

V. 2.

Ak! hvad jeg haver brudt mod dig,	*Min pakt er brudt ved synd mot dig,*
Mod dig udi det Høie,	*mot dig, du evig høie.*
Ak! aldrig viger det fra mig!	*Den tanke nu forskrekker mig*
Klart staaer det for mit Øie!	*og står mig klart for øiet!*
Udi mit angerfulde Bryst	*Samvittighetens nød er sår.*
Klart hører jeg en Dommer-Røst	*Du, Herre, kjenner mine kår.*
Med evig Straf at true.	*Gud vær mig synder nådig!*

V. 6.

Endnu engang! — o, see dog ned!	*Se nådig til min anger ned.*
Du Hierternes Bønhører!	*For dig min synd jeg skrifter.*
Ak! lys dog over mig den Fred,	*For Jesu skyld gi mig din fred,*
Som han, min Saliggiører,	*den fred som korset stifter.*
Din egen elskelige Søn	*For ham din elskelige sønn*
Har mig fortient! — o, hør min Bøn!	*hør nådens Gud mitt hjertes bønn*
O, vær mig Synder naadig!	*ved Jesus Kristus. Amen!*

DET GAMLE TESTAMENT SOM GUDS ORD

Av Ivar P. Seierstad.

Sigmund Mowinckel: Det gamle testament som Guds ord. Oslo 1938. Gyldendal Norsk Forlag. 137 sider.

Med emnet «Det gamle testament som Guds ord» har Mowinckel grepet like inn i centrum for kirkens og teologiens interesse av Det gamle testament. Man gjør rett i å se hans arbeide her i sammenheng med den almindelige teologiske bestrebelse innenfor disiplinen i vår tid. Det faglige arbeide med D. g. t. tar nu mer fast sikte på å løse den opgave det har som ledd i kirkens teologiske arbeide. Her er særskilt å nevne den gjenopblomstring som den gammeltestamentlige *bibelteologi* har oplevd. Men vi kan også nevne den sterke interesse for spørsmålene om D. g. t.s forhold til Det nye testament, den gammeltestamentlige gudsåpenbaring, Kristus i D. g. t., eller D. g. t. som Guds ord. Den har gitt sig uttrykk i mange artikler og skrifter.

Skjønt Mowinckels føling med vår teologiske samtids arbeide med Skriften som Guds ord ikke kan kalles utstrakt og dyptgående, beveger hans arbeide sig ganske tydelig i flukt med den nye strømretning.

Som norsk teolog konstaterer man med glede at boken i flere henseender ligger i teten. Den inneholder en ganske utførlig fremstilling av det spesielle emne og gir en meget allsidig belysning av det, adskillig ut over det vanlige. Også når det gjelder den teologiske og særlig den praktisk-religiøse vurdering av D. g. t. som helhet, når Mowinckel ut over det meste av det som blir budt på den vanlige historisk-kritiske gransknings grunn.

Mowinckel har også tidligere interessert sig for skriftproblemet. Han har behandlet det i et par nokså omfattende fremstillinger,[1]) og er leilighetsvis kommet inn på det i forskjellige artikler. I hans bok av 1938 forekommer der imidlertid ingen henvisning til hans tidligere helhetssyn på Skriften og på D. g. t.[2]) Dette har vel sin rimeligste forklaring i det forhold at Mowinckel selv kun bedømmer sitt tidligere bibelsyn som uklart, ufullstendig og uferdig. (Se N. K. 1938, s. 3, 5.) Han siste bok presenterer sig som «et forsøk på å komme til et praktisk-religiøst bruktbart syn på G. T.» Han har funnet det gagnlig å tenke omigjen på disse spørsmål. Den kristelige tenkning må stadig vende tilbake til den umiddelbare iakttagelse av virkeligheten selv og det som fremgår av omgangen med den, heter det s. 5. Mowinckel har annet steds sagt det med disse ord: «Jeg skjønner nå at også skriftproblemet må tas op på grunnlag av en personlig og livsbestemmende forankring i Gud og Kristus.» (N. K. 1938 s. 4.) Denne personlige innstilling overfor spørsmålet har også funnet mange varme og vakre uttrykk i den bok som blev frukten av den nye gjennemtenkning. Betraktningene i boken er skrevet ut fra en sterk religiøs overbevisning og en bestemt vilje til å gå inn for D. g. t.s budskap i personlig vidnesbyrd. Selve arbeidet vidner om at det forholder sig slik som Mowinckel ellers har latt oss forstå. Det subjektive grunnlag er blitt et annet nu enn det var ved de tidligere behandlinger av skriftproblemet.

Det blir ikke sagt noe direkte om hvorvidt gjennemtenkningen på det nye subjektive grunnlag har ført til noen endring av prinsipiell teologisk art i synet på åpenbaringen og på Skriften. Han har, som nevnt, helt undlatt å jevnføre sin nuværende opfatning med sitt tidligere teologiske syn. Han tør da selv ville ha sin siste fremstilling betraktet som det mer fullstendige og avklarede uttrykk for det teologiske grunnsyn som hører hjemme i den liberale teologi, slik som han nu tolker dens intensjoner, og som han mener selv å ha tendert imot, om enn på en — efter hans egen opfatning — mindre heldig måte. (Sml. N. K. 1938 s. 3 f.) Hvis omtenkningen hadde ført til et brudd med den prinsipielle betraktning i

---

1) Hvad har vi som kristne i D. g. t.? Kra. 1922; «Bibelen», artikkel i boken «År 1928 efter Kristus». — 2) Derimot vises der til hans religions- og litteratur-historiske arbeider, og da for å vise sammenhengen i hans syn.

den liberale teologi, vilde Mowinckel sikkert hatt mot til å gi det til kjenne. Der er riktignok ansatser som synes å måtte sprenge den teologiske liberalismes cirkler, så sant de blev gjenstand for en videre teologisk besinnelse og bearbeidelse. Men det har han visstnok ikke vært opmerksom på.

Her skal dette ikke få overskygge det forhold som må ansees for det mest verdifulle ved boken: Den gir uttrykk for et nytt syn på D. g. t.s praktisk-religiøse brukbarhet. Store provinser som før fortonet sig nærmest som ørkener, er nu blitt brukbart og fruktbart land. Og dette har igjen gitt den tidligere sterkt ensidig historisk-kritisk rettede gransker øie for den store opgave som *teologien* har i denne henseende. Den har ikke bare den opgave «å arbeide ut og tegne det klarest mulige billede av den historiske situasjon og de indre og ytre, personlige og almene omstendigheter som hvert enkelt skrift eller utsagn i G. T. er blitt til under». Men den skal *også* «omsette» det hele slik at Guds åpenbaring i og gjennem dette stoff får komme til sin rett som Guds tale, Guds ord til oss (s. 127). Den foreliggende bok kan betraktes som et forsøk på å omsette denne erkjennelse av opgaven i *gjerning,* idet stoffet er utarbeidet som forelesninger for teologiske studenter. Det vilde være meget betydningsfullt om det kunde lykkes å få dette syn på opgaven innforlivet og realisert i det konkrete videnskapelige arbeidsprogram, i lærebøker og i undervisning. I samme grad som man har Guds åpenbaring og Guds ord for øie i sitt arbeide, i samme grad får det gammeltestamentlige granskerarbeide karakteren av *teologi,* og i samme grad vil den kunne tjene kirkens forkynnelse av Guds ord.

Man merker snart at Mowinckel vil gi rum for de nytestamentlige grunntanker om D. g. t. Det lykkes også noe bedre enn før. Han vil gjøre alvor både av synspunktet i 1 Kor 10, 4 og det i Rom 15, 4 (s. 67) og 1 Kor 9, 10. «Kristus, ordet, Guds skapende og selvgivende aktivitet, har vært virksom også i G. T.» (s. 74). Han gjør ganske sterkt gjeldende det nytestamentlige syn på D. g. t. som en Skrift der ifølge Guds mening med den er bestemt til å høre til den kristne menighets bibel. «For vår skyld er det skrevet.» Selvsagt under rikelig hensyntagen til det *historiske* synspunkt: πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάλαι . . . τοῖς πατράσιν. Hebr 1, 1.

Men den trosoverbevisning at D. g. t. — ifølge sammenhengen i Guds frelsesplan — har sin siste og egentlige adresse til oss i den nye pakts menighet, gir grunnlaget for en frimodig praktisk-religiøs bruk av D. g. t. som Guds ord og for en teologisk betraktning av det. «Det er teologisk berettiget å la helheten i G. T. kaste lys over og fortolke enkelthetene» (s. 67). Man skal gi akt på «den meningen fortellingene har fått som ledd i den helhet, i Den hellige skrift, som trekker op åpenbarings- og frelseshistorien» (s. 66). Mens det *før* kort og godt het: «Meget i G. T. er foreldet og har for oss ingen religiøs verdi» (Hvad har vi som kristne i D. g. t.?) — og at det meste av D. g. t. var slikt dødt stoff som burde ut av skolen slik som det allerede var ute av kirkens preken og lesetekster (År 1928 s. 121 f.), så hevder Mowinckel nu: Alt i D. g. t. er Guds ord og selvvidnesbyrd, samtidig som alt er menneskers vidnesbyrd. På en eller annen måte gir Gud sig gjennem hele Skriften og gjennem alle dens deler (s. 80). Også de deler av det gammeltestamentlige lovstoff som kan synes å måtte falle bort sammen med det begrensede og ufullbårne ved det gammeltestamentlige åpenbaringstrin — f. eks. lovene om rent og urent —, har bud til oss om Guds ord.

Vel må vi for vår del sette enkelte store spørsmålstegn ved den måten hvorpå Mowinckel vil få det gammeltestamentlige stoff (f. eks. hevnbønner, «sagn», «legender», «myter») «satt i funksjon» som Guds ord. Men den ting at *målet* er holdt klart for øie med hensyn til *hele* det gammeltestamentlige stoff, må hilses med glede. Meget vil være vunnet om alle som har med bestemmelsen av leseplaner for undervisningen i skolen eller selv gir slik undervisning, var opmerksom på det ganske vidtrekkende omslag i Mowinckels vurdering av D. g. t.s brukbarhet og verdi i den kristelige opdragelse og undervisning. Mowinckels bok er i denne henseende utvilsomt det mest tjenlige som hittil har sett lyset fra det hold han tilhører.

Vi har nu forsøkt å peke på de ting som forekommer oss mest fortjenstfulle, når vi ser boken på bakgrunn av den almindelige situasjon på den gammeltestamentlige videnskaps område, og i relasjon til det forfatteren før har ydet. Når vi nu går over til å gi en kritikk av det teologiske grunnlag for den omtenkning som boken representerer, og det syn på åpenbaringen, inspirasjonen

og Skriftens karakter som Guds ord han er kommet frem til, må vi forutskikke en bemerkning: Det er ikke plass til her overalt å gjøre rede for de riktige iakttagelser og intensjoner som kan danne utgangspunktet også der hvor vi mener at sluttresultatet og helhetsopfatningen er blitt feilaktig.

Mowinckel hevder at et konsekvent historisk-realistisk bibelsyn kan gi løsningen på problemet om D. g. t. (nemlig forsåvidt som det er tilgjengelig for noen løsning). Han ønsker å være realistisk også i kristelig mening, idet han spør efter «G. T.s og hele Bibelens syn på hvad Guds åpenbaring er, og hvordan den skjer» s. 31. Hvordan stiller G. T. og Bibelen selv sig til historien, og hvad mener Bibelen selv med Guds ord? Mot vår begrensede erfaring tar han sig «Skriftens egen rettledning» til hjerte (s. 114).

Alt dette gir jo inntrykk av fullstendig samklang med en positiv, evangelisk-luthersk stilling til Skriften. Og det er ingen tvil om at Mowinckel selv tilsikter en slik stilling og tror at han befinner sig i den. Likevel foreligger der en ganske klar og avgjort vesensskilnad fra den stilling til Skriften som vi for vår del mener er en saklig nødvendig forutsetning for en virkelig «Theologie des Wortes».

Det viser sig nemlig at Mowinckels drøftelse av spørsmålene er foretatt ut fra den *forutsetning* at Skriftens «bokstav» d. v. s. dens sensus litteralis, Skriftens objektive meningsinnhold, ikke er autoritativ erkjennelseskilde forsåvidt som Skriften innlater sig på å *forklare* og *tyde* den umiddelbare religiøse virkelighet som ligger bakom eller søker sig uttrykk i og gjennem de forskjellige utsagn. Når det f. eks. gjelder D. n. t.s syn på D. g. t. som Guds ord heter det: «Når det gjelder *forklaringen* av saken, dreier det sig ikke lenger om umiddelbare religiøse virkelighetsiakttagelser, men om menneskets forsøk på å «tilegne sig» og få orden i sitt åndelige eie. Apostlene fikk det tankesvar som tiden overhodet kunde gi» (s. 6). Utsagnet i 2 Tim 3, 16 blir da ikke mer normativt for vår forståelse av saken enn et hvilket som helst annet utsagn fra senjødedommen, uten forsåvidt som det nevnte bibelsted mer har karakteren av en umiddelbar praktisk-religiøs erfaring og vurdering.

Er det bare det vi kan tro oss til å regne for «umiddelbar religiøs virkelighetsiakttagelse» hos profetene og apostlene, som skal være

lys og lykte for oss, mens de tankemessig-teoretisk tilrettelagte og utfoldede læresannheter ikke har den samme betydning som autoritativ og direkte erkjennelseskilde for oss, da er der åpnet en sluse for den feilkilde som alltid vil være til stede i teologens subjektivitet. Den flyter ganske rikelig i Mowinckels bibelteologiske betraktninger. Skjønt han bruker mange sider på å få frem Bibelens eget syn og svar på spørsmålene om åpenbaringen, inspirasjonen og Guds ord, gjenfinner han det syn og de svar som han har ført med sig til gjennemtenkningen. Det Mowinckel trekker frem og legger vekt på av det bibelteologiske materiale, er mer betinget av hans egen subjektive religiøse erfaring og hans tydning av denne, enn av det noetiske tyngdepunkt i de bibelske utsagn. Spesielt når det gjelder spørsmålet om D. g. t.s eget syn, kunde man ha ventet at fremstillingen vilde ha røbet en mer avveiet og allsidig hensyntagen til det bibelteologiske materiale. (Dette kunde selvsagt ikke ha kommet direkte til uttrykk i den populære fremstilling.) Vi skal nedenfor se at Mowinckel kommer til resultater som står i strid med den mening som Skriften selv vil gi uttrykk for. Dette kommer hverken av manglende evne eller vilje til å finne hvad han søker — Bibelens eget syn. Men det henger sammen med den ovenfor nevnte prinsipielle stilling til Skriften, og den feilkilde som nødvendigvis melder sig med den.[1])

Hvad finner Mowinckel er Bibelens eget syn på åpenbaringen? «At Gud åpenbarer sig vil efter Bibelen i virkeligheten si at han *gir sig selv*. Ikke kunnskap om sig, men sig selv. Gir sig i og med sin skapende og frelsende (nyskapende) gjerning» (s. 36). Vi får

[1]) Mowinckel har annetsteds ment å kunne påberope sig Luthers «frigjørelse fra bokstaven som lov» (N. K. 1938 s. 10). Men han er ikke opmerksom på at det alene var *ved* bokstaven at Luther var frigjort fra bokstaven, forsåvidt som det kan sies at han var det. Når han f. eks. mot billedstormerne hevdet den kristnes frihet fra bokstaven i Ex. 20, 4, så var det alene fordi han ut fra D. n. t.s «bokstav» hadde fått den kunnskap at billedforbudet var talt til jødene og ikke angikk oss. Med Kristus som nøkkel til Skriften kunde Luther forene sin bundethet til Skriftens bokstav med frigjørelse fra *den* bokstav som var avskaffet eller overbudt ved den fullendte åpenbaring. Med den samme nøkkel kan og bør også vi forene bundethet til bokstaven, til Skriftens objektive meningsinnhold, der den uttaler sig om det som er dens anliggende: åpenbaringens og gudsordets innhold og vesen, med frihet fra *den* bokstav som tjener til uttrykk for de almindelige historiske, geografiske og litteraturhistoriske kunnskaper etc. hos dem som Guds ord utgikk til. Slik må bibelsynet avgrenses overfor den liberale stilling til Skriften på den ene side, og den gammel-(psevdo)ortodokse, fundamentalistiske på den annen, dersom vi skal kunne gjennemføre et virkelig historisk-realistisk bibelsyn.

høre at «det er Guds gjerning i historien som er hans aller egentligste og direkteste åpenbaring» (s. 35). Det Bibelen mener med åpenbaring «er ikke kunnskapsmeddelelse, teoretiske sannheter fra og om Gud. Det er det nok også, men i annen rekke og avledet» (s. 34). «Forsåvidt som åpenbaringen er kunnskapsmeddelelse, almene sannheter om Gud og hans vesen og vilje og verk og plan og om verden og mennesket i dets forhold til Gud, så er den det fordi den «seende tro» ikke kan la være å trekke erkjennelsesmessige sannheter ut av «synet» av den Gud som slik er virksom i historien» (s. 35).

Mowinckels gode hensikt her er å avverge at Guds ord blir opfattet som en meddelelse av almensannheter av samme upersonlige og nøitrale art som f. eks. geografiens og astronomiens (s. 115 f.). I bestemmelsen av åpenbaringen som Guds personlige selvhengivelse treffer han visselig det rette. Åpenbaringens alfa og omega er efter Skriften dette at Gud gav sig selv i Sønnen — Joh 3, 16. Men når det så spørres om det egentlige og primære *medium* for denne personlige selvhengivelse, det hvorigjennem eller hvorved Gud gav sig selv slik at mottagerne kunde møte ham og leve med ham i et personlig samfund, er det gått ham som det gikk Faust da han skulde oversette Joh 1, 1: «Ich kann das *Wort* so hoch unmöglich schätzen. Ich muss es anders übersetzen . . . Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat Und schreibe getrost: Im Anfang war die *Tat!*»

«Det er samtidens historisk-politiske hendinger, arameernes, assyrernes, babyloniernes, skyternes og persernes optreden på historiens skueplass som i første rekke er Jahvæs «ord» til sitt folk (sml. Jes 9, 7 ff.)», s. 32. I historien gjør Gud sin gjerning «og der kan troen se ham og ane hans hemmelighet».

Før vi konfronterer denne opfatning med den bibelteologiske «Befund» vil vi gjøre noen bemerkninger av almindelig art.

Hvis den kunnskapsmeddelelse som Skriften gir om Guds vesen, vilje, verk og plan er blitt til på den måten at den «seende tro» ikke kunde la være å trekke erkjennelsesmessige sannheter ut av «synet» av Guds *gjerning* i historien, da er den kunnskap og veiledning Bibelen gir om disse ting ikke noen *del* av en åpenbaringsvirkelighet som har overskredet grensen mellem transscen-

densen og immanensen.[1] Da blir Guds åpenbaring og Guds ord i egentlig mening en størrelse som ligger *bak* Skriften, og i Skriften selv har vi mer eller mindre vellykkede *tydninger* av det grandiose drama som Jahve opførte på historiens skueplass, mer eller mindre vellykket alt eftersom tilskuernes, forfatternes eller redaktørenes surrender var mer eller mindre complete og de selv i samsvar dermed tilgjengelige for Guds ånds ledelse, s. 104 f. Efter Mowinckels åpenbaringsbegrep blir Gud i sin åpenbaring en *stum* Gud, og åpenbaringshistorien får karakteren av en stumfilm. En sådan kan jo være meget «talende» og det er også åpenbaringshistorien for Mowinckel. Men den blir *uten autentisk tydning.*

Allerede en besinnelse på åpenbaringens vesen burde kunne forebygge at ordåpenbaringen slik blev redusert til noe sekundært og avledet i forhold til realåpenbaringen. Er åpenbaringen efter sitt vesen en guddommelig selvmeddelelse med sikte på personlig samfund og samliv med dem han åpenbarer sig for, et samfund av åndelig-personlig art, må Ordet komme i første rekke som medium for den åndelige korrespondanse. Hvis ikke, da kan gudsforholdet ikke sies å stå på høide med annet personforhold vi kjenner. Vi vet fra annet personlig samliv at det ikke er dramatiske og dynamiske aksjoner, heller ikke ordløse tegn og underlige gjerninger, som skaper og utdyper det personlige samfund mellem oss, men det at vi taler ut med hverandre om det som rører sig i vårt hjerte av tanker, følelser og viljesmål. Ordet er det mest adekvate uttrykk for disse åndelige realiteter, og alene ordet muliggjør den *klarhet* som gir fortrolig kjennskap til personen selv. Selv i Jesu kjøds dager var det *Ordet* som formidlet samfundet mellem ham og hans disipler — oplevelsen av den guddommelige *dynamis* alene fikk Peter til å be: Herre, gå fra mig, for jeg er en syndig mann. Men *budskapet* som han hørte fra Jesu munn, bandt ham uløselig til Jesu person: Du har det evige livs *ord!*

Mowinckel har sterkt betonet det grunnleggende åpenbaringsfaktum: «Ordet blev kjød.» Gjør man først alvor av den tanke at et stofflig legeme virkelig kunde inneslutte «all guddommens fylde», så skulde det ikke være vanskelig å gi rum for den bibelske anskuelse at også det menneskelige *ord* — det mest åndelige av alt

[1]) Sml. Sverre Aalen: Kunnskapen i Ordet, T. T. K. 1936, s. 168.

endelig begrenset — kan inneslutte hele fylden av den åpenbarede gudsvirkelighet. Joh 1, 14 vil ikke tale om Verborgenheit und Gebrochenheit[1]) — *det* er i sannhet sekundære og avledede tanker —, men gir oss det glade budskap at det menneskelig begrensede — ved Guds absolutte under — er blitt capax infiniti.

Mowinckel er gått ut fra den riktige iakttagelse at man i Israel erkjente at Gud var virksom og blev åpenbar i historiens hendelser (s. 31 f.). Men så kommer han frem til den opfatning at «Guds ord er for G. T. . . . ikke uttrykk for forestillinger, begreper og tanker, men *gjerning*». I almindelighet er det i G. T. tenkt slik at «det er selve Guds skapende (eller dømmende-ødeleggende) inngripen som *er* «ordet» og som *også* omsetter sig i forestillinger, begreper, tanker, syner hos dem det kommer til» (s. 38. 39).

Visstnok er flere granskere ad den religionspsykologiske og filosofiske *tydnings* vei kommet til samme opfatning som Mowinckel. Men hans mål var jo å finne ut hvad de gammeltestamentlige åpenbaringsformidlere og D. g. t. selv *mente* om disse ting. Og da må vi si at han kunde ha truffet det bedre.

Den erkjennelse som Guds gjerning i historien formidler, er efter D. g. t.s mangetonige og enstemmige vidnesbyrd ikke erkjennelse av det guddommelige דָּבָר, men erkjennelse av Jahves שֵׁם.[2])

1) Overalt hvor jeg ikke likefrem citerer eller *uttrykkelig angir* at tankegangen er Mowinckels, står utføringene bare for min egen regning; de representerer ikke noe som han har uttalt. Dette ber jeg leserne ha in mente hele veien så misforståelser kan undgåes. — 2) Når Jahve løfter sin hånd til slag mot egypterne og til forløsning for sitt folk, da får alle sanne at *han er Jahve;* de lærer ham å kjenne som den hvis navn er Jahve. Farao og hans folk: Ex 7, 17; 8, 6. 18; 14, 4. 17 f. Israel: Ex 6, 6 f.; 10, 2; 16, 12. Særlig hyppig, både om israelittene og om hedningene i Ezekiels bok, ialt 61 ganger der.) Men hverken israelitter eller hedninger får *Jahves ord* ad denne vei. *Det dreier sig her om en mer almindelig, omfattende, udifferensiert erkjennelse* av Jahves uforlignelige hellighet (Ex 15, 11; Ez 36, 23), storhet, styrke, høihet og herlighet (Ex 18, 11; Ps 9, 17; 77, 14 f.; 111, 2 f.). Jahve åpenbarer på denne måten sin overlegne guddomsmakt, sitt vesens velde (Ex 14, 4. 17. 18; Ez 28, 22; 39, 13), han gjør sig et ærerikt og evig *navn* (Ex 9, 16; Jes 63, 12—14), han helliger sitt store navn (Ez 36, 23). Guds doms- og frelseshandling i Israels historie formidler altså virkelig åpenbaringserkjennelse. Det er riktig nok. Men vi skal være opmerksom på to ting: 1) Det åpenbaringsinnhold som blir formidlet på denne vei blir aldri kalt דְּבַר־יהוה 2) Når Guds frelseshistoriske *handling* kan bringe de forskjellige sider ved Jahves guddommelige vesen til klarhet, slik at han blir erkjent og fryktet og æret som den han er, beror det — efter D. g. t.s anskuelse — på det at hans gjerning blir belyst av den foregående eller efterfølgende *ord*-åpenbaring. Denne gjør det klart både *hvem* det er som handler og *hvad* det er han vil gi «syn for sagn» for med handlingen sin. Ved de fleste av de steder vi har henvist til i denne sammenheng, dreier det sig om en

Gjennemgår man den mest fremtredende terminus technicus for den profetiske ordåpenbaring — «dĕbar-jahve» — forekommer ca. 234 steder — blir det snart uimotsigelig at åpenbaringsformidlerne og D. g. t. i det hele med Jahves ord ingenlunde har ment at det var Guds *gjerning* som *var* ordet. Jahves ord blir opfattet i analogi med det menneskelige ord — det er fylt med det åndelige innhold, den tanke, mening, følelse eller viljesytring som den talende har villet bringe til intelligibelt uttrykk i sin tale. Og det er *profetens* sak å være den «munn» hvorved Jahve taler dette sitt ord. Ved dette «Ord» åpenbarer Jahve sine aktuelle tanker, følelser og viljesmål overfor dem han henvender sig til. Hele den doms- og frelsesforkynnelse som profetene bar frem med budbærerformelen: כה אמר יהוה er — efter deres *egen* opfatning — ikke noe som deres «seende tro» har avlest av «samtidens historiske hendinger». Men noe som de har oplevet kom til dem — på forskjellig vis — som en klar og tydelig kunngjørelse av *Jahves* mening og vilje. Og det er selve profetiens idé at Gud lar det noetiske uttrykk for sin gjerning bli *erkjent,* bli *nevnt,* og dermed satt i funksjon i vår verden, *før* Gud utfører sin gjerning på historiens skueplass (Nu. 23, 23; Am. 3, 7 (like treffende om det ikke er av Amos); Jer 18, 7. 9).

Det er ganske riktig at *ordet* i sig selv for israelittisk-bibelsk tenkning representerer en aktiv virkende dynamis. Men nettop dette forhold gjør det *noetiske* moment ved ordet så viktig. Alt kommer an på *hvad* ordet sier. Det er ordets meningsinnhold som gir det dets karakter og retning som skapende-byggende, eller som ødeleggende og nedbrytende kraft (sml. Jer 1, 10 f.). Ordets «Sinngehalt» hører det likeså primært og vesentlig til som dets dynamiske karakter, og ligger i virkeligheten — efter gammeltestamentlig tankegang — hos den som taler det *forut* for dets «Gesprochenwerden» og er *til stede* i denne, idet ordet ved å uttales blir gjort tilgjengelig for andres erkjennelse. Når enkelte representanter for nyere teologi har latt det *innhold* hvormed Gud i sin åpenbaring henvendte sig til mennesket, så å si forsvinne i akten, beror det bl. a. på en miskjennelse som gjør sig gjeldende allerede overfor den primitive

---

forutsigelse av den gjerning som skal demonstrere hans vesen og få folk til å sanne at han *er* den han gir sig ut for.

opfatning av ordet som «Machtträger», og enn mer overfor det som israelittene ifølge de gammeltestamentlige kilder faktisk mente med «dĕbar-Jahve». Når nu også Mowinckel hevder at «Guds ord er for G. T. . . . ikke uttrykk for forestillinger, begreper og tanker, men *gjerning*», stiller han op en motsetning som er like fremmed for almindelig primitiv tankegang som for den israelittisk-bibelske.

Til tross for at enkelte steder, særlig hos Devterojesaja, kunde synes å tale for den opfatning at «dabar» også kunde være brukt i betydningen av Guds åpenbaringshandling i historien,[1]) er dog Ordet i virkeligheten ikke satt likt med det som Gud virker i historiens verksted. Ordet forholder sig til det som skjer der som instrumentet til dets virkninger. Det sted som Mowinckel anfører (Jes 9, 7 ff.) lar sig nu heller ikke med rette ta til inntekt for den opfatning at det er *samtidens historiske hendinger* som i første rekke *er* Guds ord (s. 32).

I Jes 9, 7 refererer «dabar» sig enten til domsord som Jahve før, ved tidligere profeter, har sendt mot Israel (så Eichrodt Teol. d. A. T.s II s. 34) eller også er det et ord som er kommet til og blir formidlet av Jesaja selv (Duhm m. fl.) — i begge tilfelle foreligger ordet med et bestemt dianoetisk innhold *før* det utvirker sig i historien. Det blir «sendt» ved åpenbaring til profeten — men så kan det drøie lengere eller kortere tid før det effektueres og utretter det som det er sendt til, men Jahve «våker» over sitt ord for å fullbyrde det i sin tid, Jer 1, 12. Når realiseringen kommer får folket sanne at Jahve har talt, nemlig gjennem profetens munn.

Ganske visst «taler» Gud også gjennem sitt almindelige verdenshistoriske regimente. Istedenfor til Jes 9, 7 kunde Mowinckel ha vist til Jes 28, 11 ff. Når det klare og direkte Guds ord gjennem profetens munn blir foraktet og spottet, da skal Jahve gripe til et annet «språk». Da skal han tale til dem gjennem sine dommer i historien. Men det blir et forferdelig «assyrisk»: invasjonshærenes og krigsredslenes språk. Det samme «assyrisk» som Herren talte i verdenskrigen og i Spania. Men ingen blir profeter av å høre denne tale. Ingen kan på grunnlag av den stå frem og forkynne et visst og klart: Så sier Herren! Men man kan nok tyde Herrens «tale» i det som skjer dersom man i dette kan erkjenne en opfyl-

1) Så O. Grether: Name u. Wort Gottes im N. T. 1934 s. 133.

lelse av det Guds ord som før er blitt talt. Sml. 1 Kg 31, 19 og 2 Kg 9, 36.

Det er i virkeligheten først åpenbarings-*ordet* som gjør Guds gjerning i historien til *åpenbaring.* Det er riktig nok at Gud personlig med hele sitt vesen *er* og virker i realåpenbaringen, men først ved *verbal*-åpenbaringen blir denne guddommelige tilstedeværelse og virken eksistensiell for åpenbaringsmottagerne i et personlig «Gegenüber».

Mowinckel er klar over åpenbaringens karakter av «Anrede» og «Anspruch» — den er eksistentielt rettet og krever et altomfattende «svar» av oss. Frigjør vi oss fra den mer eller mindre spekulative utformning av dette i den dialektiske teologi, og rådspør de gammeltestamentlige tekster ad eksegetisk og bibelteologisk vei, vil vi se at det er gjennem det dianoetisk klare, entydige, og aktuelt differensierte «dabar» — ikke gjennem åpenbaringen av sitt «šem» i historien[1]) — at Gud umiddelbart «tiltaler» mennesket og får i stand samfund med det. Et samfund i tillit og lydighet overfor Jahves ord, enten de har karakteren av lovåpenbaring (sml. Ex 24, 3. 4; 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4) eller profetisk rettledning, løfte eller trussel for det konkrete, aktuelle tilfelle, eller karakteren av lys over de store linjer i Jahves plan med sitt folk og hans hjertelag overfor det. Det er ordåpenbaringen som skaper gudssamfundet, idet først *denne* stiller Gud og menneske umiddelbart, personlig overfor hverandre, først denne gjør det klart hvad hver og en i paktsfolket har i sin Gud, og hvad Gud vil sitt folk og den enkelte i det.

Til Guds manifestasjon i historien — også i den spesielle frelseshistorie — må komme guddommelig illuminatio, profetisk inspirasjon. Denne illuminatio kan gå forut for det som Gud gjør, men den kan også komme efterpå. I den gammeltestamentlige åpenbaringshistorie er det første forhold mest dominerende, i den nytestamentlige det siste. I begge tilfelle dreier det sig om inspirasjon i en høiere mening enn den Mowinckel legger i dette uttrykk.

Også med hensyn til inspirasjonen vil Mowinckel søke Bibelens eget syn. Han tror at «Skriften i sin helhet og i sine enkeltheter

---

1) Til forskjellen mellem «šem» og «dabar» se O. Grether: Name v. Wort Gottes im A. T., 1934, s. 168 ff.

. . . er inspirert av Gud» (s. 20). Det gamle testament er «Guds eget vidnesbyrd og hans vidners inspirerte vidnesbyrd» (s. 125). Også sagnene, legendene og mytene er slike inspirerte vidnesbyrd.

Hvad menes det så med inspirasjon? Jo: «Inspirasjon betegner at Gud setter mennesket i en bestemt stand til å motta og fatte det han åpenbarer og formidle det videre; altså også den sjelelige tilstand, den særlige sjelelige utrustning og virksomhet som Gud meddeler sig gjennem» (s. 18).

Med dette forholder det sig da nærmere bestemt slik: De inspirerte forfattere har sett og fått så meget som de efter sine personlige og historiske omstendigheter har kunnet ta imot. «Ingen kan nå ut over sine egne historisk bestemte forutsetninger.» Og dessuten spiller «graden av deres personlige overgitthet til Gud» inn (s. 75 ff.). Ikke alle var like villig til å skjalte ut sine egne vaner og fordommer for å ta imot hans ledelse som domsprofetene var. Selv hos den mest inspirerte profet og apostel er overgivelsen og tilliten og lydigheten her i verden ikke fullkommen (s. 76).

Til tross for at Gud — efter definisjonen — satte mennesket i stand til å motta, fatte og formidle det Gud åpenbarte, gikk det ikke så ganske glatt med å få mottagerne til å fatte og formidle åpenbaringen *riktig*. Mowinckel mener selvfølgelig ikke at Gud fikk uventet trouble med dette. Grensene er satt av Gud selv. «Den enkelte åpenbaringsbærer har kunnet få og ta imot så meget av Guds lys som han *efter Guds egen rådslutning for historiens gang* hadde forutsetninger for å ta imot — og som han var overgitt til å ta imot» (s. 79). Det gamle testament og Bibelen i det hele blir på den måten «brutt vidnesbyrd»: «Guds selvvidnesbyrd brutt gjennem det ufullkomne menneskelige mottagerapparat, menneskers ufullkomne vidnesbyrd om hvad Gud slik er blitt og har gjort for dem, for oss, for verden — det er G. T. og Skriften overhodet» (s. 80).

Skjønt Mowinckel taler om en fullkommen åpenbaring i Jesus Kristus, kan jeg ikke se at Mowinckel tillegger *bevidnelsen* av denne åpenbaring noen fullkommenhet i noen retning. Vi har ganske visst Guds selvvidnesbyrd i Skriften, men dette er brutt slik at det fremtrer som menneskers ufullkomne vidnesbyrd om hvad Gud er blitt og har gjort for dem. I ikke få avsnitt av profetbøkene har «mindre

overgitte og gudfølsomme menn blandt profetdisiplene gjort tilføielser og rettelser i nasjonaljødisk og partikularistisk ånd og likefrem brutt brodden av domsprofetenes skarpe domsord» (s. 104 f.). Deres kallsbevissthet har vært «mer eller mindre grumset av deres menneskelige jeg» (s. 22). Og det gis likefrem til kjenne at hine profetredaktører har kunnet «omtyde Guds ord og tanker og ønsker» (s. 105).

Er dette så, da blir Skriftens bokstavelige mening på disse ikke få steder *direkte vill-ledende*. Og det i mange tilfelle hvor utsagnene presenterer sig som *Herrens egne ord*. Et slikt inspirasjonsbegrep slår sig selv ihjel.

Hvordan Mowinckel under slike omstendigheter kan hevde at *ordene* i Skriften har autoritet og krever lydighet, som han riktig bemerker (s. 20), er ikke lett å skjønne. Bare den som er fortrolig med den nyeste gammeltestamentlige videnskap vil kunne ane at disse ikke få stykker er kommet med efter Guds plan for å *advare oss* mot å følge de samme slemme iboende tilbøieligheter som de der har rørt sig hos profetdisipler og profetredaktører. Og stundom forledet dem til å produsere *guds*utsagn som i virkeligheten gir en positiv omtydning av Guds ønsker, tanker og vilje, og bryter brodden av andre, renere gudsutsagn.

Hvis jeg delte Mowinckels teologiske opfatning av disse stykker, så vilde jeg finne det mer passende å si: I D. g. t. er det også kommet med utsagn av de såkalte falske profeter, slike som talte «sitt eget hjertes syner, ikke av Herrens munn» (se Jer 23, 16—32). Jeremia fraskriver dem *enhver* inspirasjons-forbindelse med Jahve.

At den personlige overgitthet var ufullkommen både hos Esterbokens forfatter og hos andre, tør være riktig nok. Men når Gud behager å tale til et menneske, har spørsmålet om overgittheten ingenting å si. (Sml. nedenfor om forholdet mellem åpenbaringsordet og de skapelsesmessige forutsetninger.) Guds ord trenger igjennem som en ild, og som en hammer som knuser fjell. Jer 23, 29. De som blev kalt og sendt av Jahve, visste med lynklar skarphet både *når* de hadde et ord fra Jahve, og når de *ikke* hadde det. Når Ordet uteblev, måtte de tie og vente. Med det inspirerte ord fulgte den strengeste sedelige tukt til også å forkynne det med troskap. Intet skulde holdes tilbake, intet vendes og dreies

efter folks behag. Inspirasjonsforegangen var riktignok ikke av den art at den utelukket muligheten av forfuskning, hvis åpenbaringsmottageren sviktet og undrog sig den sedelig-religiøse tukt til troskap. Men i samme øieblikk ophørte Jahve å betro vedkommende sitt ord. Han fikk ikke lenger fungere som «Guds munn». Sml. Jer 15, 19; Mi 3, 5—7.

Med hensyn til den rent litterærkritiske siden ved omtalen av profetredaktørenes bidrag til tekstene, har jeg ingen prinsipiell innvending å gjøre. I profetskriftene har vi utsagn også av andre enn de store navngitte profeter. Det er den *teologiske* bedømmelse av det tilkomne stoff jeg må gjøre innsigelse mot. Som eksempel på steder som bryter brodden av domsprofetenes skarpe ord, nevner Mowinckel Jes 6, 13 b; 29, 5. 7; Jer 33; Am 9, 8 b. Det er dog en svær misforståelse. Den paradoksale overgang fra tilintetgjørende dom til frelsende, nyskapende nåde hører til den profetiske gudserfarings aller oprinneligste og aller mest grunnleggende oplevelsesdata. Jfr. Jes 6, 5 ff.; 8 f. Denne uroplevelse har også vært bestemmende for den profetiske forkynnelses åndelige struktur: frelse først *gjennem dom* og *bak* dommen. *Uten* noe annet forbinnende moment mellem dommen og frelsen enn Jahves komplett grunnløse, frie, suverene kjærlighet. Å si at Jes 6, 13 b bryter brodden av domsutsagnet i det foregående, er likeså feilaktig som om man vilde si at Jesaja med š^{e}'ar jašub-symoblet og š^{e}'ar jašub-forkynnelsen tok brodden av det sendelsesopdrag han hadde fått ifølge 6, 9 f. På samme måten forholder det sig med Jes 29, 5. 7 i forhold til ve-ropet over «Ariel».[1]) De frelses-esjatologiske utsagn Jer 33 forutsetter Guds vrede og dom over Jerusalem og Juda (v. 4 ff.; 10 ff.), og på denne bakgrunn er løfte om syndsforlatelse og lægedom gitt. Dette kapitel tar ikke mer brodden av domsprofetien, enn Jeremias egne frelsesutsagn for Efraim 3, 6 ff. og innenfor kapitlene 30—31, eller det nye perspektiv som åpnet sig for Jeremia i tilknytning til oplevelsen med jordkjøpet kap. 32, 1 ff., sml. v. 15. 44. Med dette vil jeg ikke ha sagt at alt i kap. 33 og alt

---

1) Jes 6, 13b er helst å anse for oprinnelig. At de tre siste ord mangler i LXX beror bare på overspringning ved homoeotelevton. Da š^{e}'ar jasubs fødsel må ligge nær op til tiden for kallelsen, er ingen antagelse mer nærliggende enn den at rest-tanken hos Jes har sin rot i den første grunnleggende oplevelse. Jes 29, 5. 6 hører muligens også med til det oprinnelige Jesaja-utsagn.

annet frelses-esjatologisk stoff i Jeremia-boken skriver sig fra Jeremia. Men når man erkjenner at den gudsvirkelighet profetene og alle som virkelig hadde med Jahve å gjøre oplevde, er ganske forskjellig fra den rasjonale, filosofiske gudsidé som gjorde det umulig for Wellhausen å forene Amosprofetiens «Blut und Eisen», med slutningsutsagnets «Rosen und Lawendel», vil man også i sine litterærkritiske opfatninger mangen gang måtte skille lag med flertallet. Hellighetens prinsipp — «la force incomparable qui vivifie ou qui tue»[1]) — virker nu engang ikke i overensstemmelse med den «årsakslov» eller «sedelige verdensorden» som man har ment Amos var «opdager» av. *Spenningen* mellem de forskjellige momenter i gudserfaringen gjenspeiler sig også i det profetiske gudsvidnesbyrd med dets uformidlede side om side av vrede og kjærlighet. Dette forhold må både eksegese og litterærkritikk ta med i regningen.

Om de som med sikte på tekstenes opbyggelige bruk har samlet og redigert profetskriftene, har plasert frelsesutsagn av forskjellig oprinnelse i mer eller mindre uformidlet sammenheng med domsutsagnene, bryter det ikke mer brodden av domsforkynnelsen, enn vekkelsespredikanten i dag gjør det når han i sin preken går over fra Sinais torden til evangeliets innbydende og trøstende toner.

Det er et ganske betenkelig foretagende Mowinckel er inne på, når han også i disse stykker, slik som han forstår dem, vil finne Guds ord til oss: «De sier noe meget vesentlig om den menneskelige natur, og dermed om oss selv. De viser at vår individuelle eller gruppemessige selviskhet kan gjemme sig i tradisjonell fromhet og religiøsitet, viser oss hvordan vi uvilkårlig og alltid — som hine profetredaktører — vil omtyde Guds ord og tanker og ønsker. De viser hvor nødig vi alle vil la Gud bryte og omskape de naturgitte selviske instinkter» (s. 105).

Guds ord til oss i disse stykkene finner vi altså ved å granske hjerter og nyrer hos dem som vi mener stykkene skriver sig fra! Ikke ved å stille oss inn under ordet slik som det lyder.

Guds ord er dog ikke noe vi skal finne frem til *bakom* tekstenes sensus literalis, ved tiefenpsychologische studier over formidlerne.[2])

---

1) Rene Dussaud: Les origines Cananéennes du sacrifice Israelite, Paris 1921, u. 30 f. — 2) En annen sak er at psykologiske studier kan hjelpe oss til en dypere og rikere forståelse av utsagnenes *mening*. Sml. den interessante artikkel av Carl Schneider: Psychologische Exegese, Zeitschr. f. syst. Theol. X 1933 s. 126 ff.

Det bærer, snart like galt avsted som alexandrinernes, spiritualistenes og russelianernes allegorese.

De sannheter Mowinckel utleder av profetredaktørenes formentlige omtydning, sier Skriften oss på en mindre subtil måte. Den har en ytterst bokstavelig, grovkornet og sønderknusende måte å si den slags ting på. Sml. Rom 3, 10 ff. (citater fra D. g. t.); Mt 6, 1—18; 23; Luk 18, 11 f. «Det skal skarpt salt til ulvekjøtt,» sier Luther.

Hvis man legger sine egne og andres litterære studier over Jeremiaboken til side et øieblikk, og leser Jer 33 til sin andakt og opbyggelse, vil man sikkert finne at dette kapitel, tatt efter dets enkle, likefremme ordlyd, sannelig ikke stammer fra noe mindre gudfølsomt sinn enn andre deler av D. g. t. Dette kapitel, så vel som flere andre steder, hvor Mowinckel mener der foreligger omtydning av Guds ord og tanker og ønsker, hører uten tvil til de mest «evangeliske» stykker av D. g. t., hvor bibelleserne ned gjennem tidene har funnet den rikeste åndelige næring. Ved at tilegne sig innholdet slik som det står der.

Ved å drive inflasjon med inspirasjonsbegrepet til verdier *under null* (positiv omtydning av Guds tanker, ønsker og vilje), kan man ganske visst opnå en forbausende terminologisk samklang med fundamentalistiske og andre nyere repristinasjons-teologiske formuleringer. Men man opnår bare å devaluere inspirasjons- og gudsords-begrepet hele Skriften igjennem. La oss da heller med Luther bedømme de større eller mindre deler av kanon ut fra disse begrepers fulle bibelske «gullverdi»!

Hvad Esterboken angår, er det så langt fra at forfatteren vil antyde noen inspirativ oprinnelse fra Jahve, at han meget mer har undsett sig endog for bare å nevne Guds navn i noen av de 10 kapitler.

Når Mowinckel hevder at «spørsmålet om det (enkelte stykke av Skriften) er inspirert eller ikke, er avgjort av at det står i Kanon og derved er et ledd i den særlige åpenbaringshistorie», betyr det i virkeligheten at han tilskriver Guds almindelige *styrelse* den samme verdi for åpenbaringsformidlingen som inspirasjonen. Inspirasjonen blir da ikke vesentlig forskjellig fra det som Gud gir i sin almindelige styrelse av historien og i sin ledelse av den enkelte.

Derfor tillegger Mowinckel ikke den gammeltestamentlige kanon slik som vi har den, noen eksklusiv karakter som inspirert til forskjell fra ikke-inspirerte skrifter utenfor samlingen.

Mens Mowinckel for 17 år siden spurte: «Hvad har Ester og Høisangen i en kristen bibel å gjøre?» (Hvad har vi som kristne i D. g. t.?, s. 94), mener han nu at det er «større grunn til å spørre om ikke de protestantiske kirker har gjort en feil ved litt efter litt å skjære av båndet mellem de såkalte «kanoniske» og de såkalte «apokryfe» skrifter i G. T.» (s. 107). Utskillelsen skal i virkeligheten skyldes en verdslig humanistisk innstilling som har forklædt sig i inspirasjonsdogmets drakt.

Disse skrifter har ganske visst hørt med til Paulus' og urkristendommens greske bibel. Men dette innebærer dog ikke at Paulus har tillagt de skrifter som gikk ut over den hebraiske kanon, noen guddommelig autoritet. Så vidt jeg kan se har han aldri henvist til noe apokryft skrift.

Luthers og de protestantiske kirkers deklassering av apokryfene har sin gode saklige grunn! Hverken som lov eller som evangelium driver disse skrifter Kristus. Totalvirkningen av dem går i retning av jødisk selvrettferdighet.

Det skulde for øvrig være artig nok å høre en kunnskapsrik teolog legge ut om Susanna, om Judit og Bel og dragen i Babylon, ut fra den forutsetning at disse historier var «Guds ord» og «inspirerte vidners ord». Jeg antar at prekenen vilde måtte komme til å arte sig som forsøk på å tyde Guds mening med å styre det slik at disse historier kom med i den greske bibel, mindre som utleggelse av den «inspirerte» tekst.

Det vilde da komme mest an på predikantens inspirasjon, i den mening ordet får hos Mowinckel: evnen til å se Gud virksom i historien. Prekenen vilde få karakteren av en ἀλληγορεῖν i forhold til tekstenes sensus literalis. Den samme innvending rammer til dels den måten hvorpå der måtte prekes over Mowinckels inspirerte sagn og legender. Er Guds aller egentligste åpenbaring og direkteste «ord» til oss Guds *gjerning* i historien, det som faktisk er skjedd og skjer — så må «gudsordet» til oss i sagnene og legendene, forsåvidt som disse forteller som historisk tildragelser som ikke antas å være det, utvinnes ved tydning av den gjerning av

Gud som sagnene og legendene utbroderer og overmaler, samt av den «styrelse» som har latt åpenbaringssannheten bli fremstillet på denne måten. Dermed er predikanten satt på den primære åpenbaringsformidlers sted.

Mowinckel har visstnok vært vel rask til å identifisere den almindelige erfaring av «ledelse» med profetisk inspirasjon.[1]) Profetene og apostlene har «rettet sine tanker mot å få inspirert ledelse om tingene» (s. 27). Den normale inspirasjonstilgang «er en tilstand av overgitt og ventende indre samling og lytting, hvori tanker fra Gud stiger op i deres sjel og billeder former sig for deres fantasi, deres indre øie og blir til ord» (s. 21).

Det er riktig at man kan finne eksempler på en åndelig våkende innstilling overfor Guds åpenbaring hos profetene. F. eks. Jes 21, 6; Hab 1, 2 f.; 2, 1. Men det mest karakteristiske er at Ordet kommer helt usøkt, og til å begynne med også høist uønsket. Også siden — når det å få ta imot og tilegne sig Jahves åpenbaringsord er blitt som en kostelig spise, er det som et uventet, gledelig «funn», Jer 15, 16. Det viktigste skillemerke mellem bibelsk og hedensk opfatning av åpenbaringsforegangen i *formal* henseende er nettop dette at initiativet helt og holdent utgår fra guddommen. Det er grunnopfatningen også der hvor Jahves åpenbaring har karakteren av «svar» på aktuelle henvendelser. Jahve forføier suverent over ordets innhold, tid og time. Ordet er ikke noe som innfinner sig overalt hvor der foreligger overgitthet og ventende og lyttende indre samling. Det kan p. d. a. s. innfinne sig hos en alt annet enn overgitt profet. Forfatteren av Jonaboken har god greie på det. Og hans opfatning stemmer på det beste med det vi selv kan finne ut av profetskriftene.

Suverent bryter Gud inn med åpenbaringsordet i syns- og hørselsoplevelser av mer eller mindre indre eller ytre art, eller ved rene tankeinngivelser uten sansefornemmelsens preg. De mange forskjellige formler hvormed de forskjellige «revelasjoner» blir innledet

---

1) Die Führung ist eben die nichtekstatische, abgeklärte Erfahrung der Propheten, alt «das Wort Jahves zu ihnen kam». Und die Kriterien der richtigen Führung bei der Gruppe sind eben die Kriterien der richtigen «Worte» bei den Propheten.» Z. A. W. 1934 s. 289. Her bør vi dog la oss advare av den kjensgjerning at «utjevning av forskjellen mellem de umiddelbare og de middelbare åpenbaringsmottagere har vært svermeriets kjennetegn til alle tider» (Althaus, Grundrisz der Dogmatik I 1936 s. 32).

eller avsluttet, gir oss ikke noe klart innblikk i åpenbaringsforegangens psykologiske form. Men *en* ting understreker de med den største eftertrykkelighet: Dette ord stammer ikke fra vårt hjerte, våre tanker, vår vilje. Det representerer en kunngjørelse av det som rører sig i *Jahves* hjerte, en åpenbaring av *Jahves* tanke og vilje. Og dette er tenkt og ment slik at de som hører budskapet blir stillet umiddelbart overfor Jahves egen tale. Jahve selv taler gjennem budskapet, slik som en konge taler gjennem sitt sendebud eller gjennem sitt kongelige edikt.

At profetene har gått inn for budskapet med personlig utformning og utfoldelse av det på mange forskjellige vis, gjør intet skår i deres bevissthet om budskapets umiddelbare og direkte oprinnelse fra Jahve.

Mowinckels utføringer er ikke så meget bestemt av hans definisjon av inspirasjonen, som av den grunnanskuelse som han uttaler s. 35: «Forsåvidt som åpenbaringen er kunnskapsmeddelelse, almene sannheter om Gud og hans vesen og vilje og verk og plan og om verden og mennesket i dets forhold til Gud, så er den det fordi den «seende tro» ikke kan la være å trekke erkjennelsesmessige sannheter ut av «synet» av den Gud som slik er virksom i det virkelige.»

Man kan av dette få det inntrykk at den inspirasjon hvorved åpenbaringens kunnskapsinnhold var formidlet, er identisk med en evne troen har, en evne som så å si ikke kan la være å tre i funksjon overfor Guds virksomhet i det som skjer i virkelighetens verden.

Denne opfatning strander på den sterke bevissthet åpenbaringsmottagerne hadde om at hver enkelt åpenbaringsoplevelse skyldtes et aktuelt åpenbaringsinitiativ av Jahve, og den levende kjensle de hadde av at Jahve var umiddelbart handlende og talende i åpenbaringsoplevelsen.

Forestillingen «seende tro» er i sig selv uisraelittisk og ubibelsk. Også hos Jesaja har troen den gjennemgående bibelske betydning av tro på et guddommelig åpenbaret *ord,* tro på et budskap fra Gud som man forlater sig på, avgjør sig i samklang med og i ett og alt lar sig bestemme av. Her spørres ikke efter tro som er i stand til å følge Guds gjerning i det som skjer og kan «avlese»

Guds tanker og planer av hans arm- og håndbevegelser i historien eller skaperverket. Nei, der spørres alene efter tro som «hører» og lar sig si og lede av det åpenbaringsord som Gud har skjenket i en ganske spesiell åpenbaringsmeddelelse gjennem særskilt utvalgte redskaper.[1])

Mowinckel mener at hans syn på åpenbaringens historiske og personlige betingethet er i den beste samklang med den kristelige skapelsestro. Og han ønsker med rette å vise at der er sammenheng mellem skaperverket og åpenbaringsverket, mellem skaperplan og frelsesplan. Eller mellem den første, annen og tredje artikkel i vår tro (s. 77).

Mowinckels utføringer virker dog som om de skapelsesmessige og historiske forutsetninger var gjort ferdige og forelå som en stiv og størknet virkelighet en gang for alle, med furer og fordypninger til elveleier og sjøer, og så kom frelsesåpenbaringen og fylte disse furer og fordypninger med mer eller mindre innhold, efter som furene og fordypningene var store til. «Ingen kan nå ut over sine egne historisk bestemte forutsetninger.» Forutsetninger som er fastlagt efter Guds egen rådslutning for historiens gang. Den mekaniske virkelighetsopfatning er vanskeligere å bli kvitt enn Mowinckel selv er opmerksom på.

Efter gammeltestamentlig opfatning er skaperverket og historien et ganske plastisk materiale i den suverene Guds hånd. Likesom naturvidenskapsmenn i våre dager hevder at det er *lyset* som har frembragt synsorganet på organismenes epitel, og *lyden* som har frembragt hørselsorganet, slik er det efter bibelsk opfatning frelsesåpenbaringen selv som skaper sin tilsvarende inngang hos åpenbaringsbærerne. Suverent velger og danner Jahve sine organer. Når han taler, skaper ordet hans det indre «sjeleøre», den lydhøre

---

1) Av steder som Jes 5, 12 og 22, 11 vil man ikke med rette kunne slutte at samtidens historiske tilganger var den kilde Jesaja øste sitt domsvidnesbyrd fra, og at han mente at hans tilhørere burde kunnet avlese Guds plan og forehavende av disse. I Jes 5, 12 er bare forutsatt at de omtalte kunde og burde akte på tidenes tegn, det Mene Tekel som det optrekkende dommens uvær betød. 22, 11 er en bitter bebreidelse over at innbyggerne ikke gjør bot og forlater sig på den Gud hvis rådslutning profeten hadde forkynt (sml. 10, 5—21; 14, 24—27). Slik som det forgjettes at «resten» skal komme til å gjøre det, Jes 10, 20 f. Når det forgjettes at Israel under Guds tuktende hånd igjen skal «se hen til Israels Hellige» [Jes 17, 7] betyr det ikke at de fra da av skal komme til å avlese Guds tanker og planer av det som skjer, men at folket skal ta sin tilflukt til den Gud som det har lært å kjenne gjennem det profetiske gudsord.

og mottagelige innstilling. Og så meddeler han sig til åpenbaringsformidleren i utstrekning, klarhet og fylde ganske som han vil. Det begrensede, gradvise og fremmadskridende i åpenbaringsmeddelelsen henger nok sammen med de skapelsesmessige og historiske forutsetninger. Men disse danner dog ikke noen skranke eller prisme som bryter åpenbaringsmeddelelsen slik at det som kommer frem blir mer eller mindre inadequat i forhold til den gudsvirkelighet som blev «gitt» fra Guds side i åpenbaringsakten. Den gradvise utfoldelse er betinget alene av kjærlighetens frie og vise pedagogi.

Nu er det jo adskillig lettere å kritisere andres tilrettelegninger, enn selv å gi en positiv fremstilling som tar hensyn til de forskjellige sider ved skriftordets virkelighet, så langt som vi nu kan erkjenne den. Skulde jeg våge et forsøk, måtte det bli i denne retning.

Ved inspirasjonens guddommelige under lar Gud på umiddelbar skapende vis sin egen tanke, mening, vilje og plan bli «sjelen» i et «legeme» d. v. s. i en menneskelig tanke- og sprogform som fødes ut av den inspirertes historisk-menneskelige sjelsinnhold, ad de samme psykologiske veier som de andre åndelige frembringelser kan bli til på. Idet kunngjørelsen av Guds viljes frie råd slik på skapende vis innforlives i og forenes med et menneskelig bevissthetsinnhold, med dets tusenfoldige historiske betingethet, får det inspirerte ord sin på en gang guddommelige og menneskelige karakter. Det får sin individuelle avtoning, sin historiske betingethet og begrensning, og *samtidig sin fullkommenhet:* Nemlig som uttrykk for det mål av åpenbaring som på et givet trin i åpenbaringshistorien virkelig blev gitt. Til den fullkomne åpenbaring i Jesus Kristus svarer det fullkomne uttrykk for denne åpenbaring i det nytestamentlige Kristus-vidnesbyrd. Å tale om en fullkommen åpenbaring uten å tillegge Skriften noen fullkommenhet i noen som helst retning, er et standpunkt som er uholdbart både for tro og tenkning.

(Fortsettes.)

FRÅ NORSKT KYRKJELIV 1936—1938

Av Andr. Seierstad.

Dei harde natur-kår som vårt folk lever under, har ikkje minst i dei tre siste år ført til oppskakande katastrofer som har vekt ålvorstankar i vide krinsar. For berre å nemna nokre: Loen-ulukka 13. september 1936 som kravde 75 menneskeliv. Havørn-ulukka 16. juni same året då ruteflyet med 7 menneske vart smadra mot fjellveggen i skoddever. Nordsjøstormen januar 1937, då mange båtar forliste og «Trym»s mannskap på forunderleg vis vart berga av «Venus» medan folk landet rundt gjennom radio fylgde bergingsarbeidet i spaning. Etterpå takkegudstenest i Bjørgvin Domkyrkje. «Rokta»-forliset mars 1938, då bergingsskøyta under dramatiske tilhøve fekk berga 8 mann, som etterpå møtte fram til minnegudstenest i Aukra kyrkje, der styrmannen vitna om korleis dei på vraket hadde bøygt kne og gjeve seg sjølv og si sak i Guds hender.

Den aukande krigsfåren har og tala stillsleg til vårt folk om kor utrygt det er å setja si lit til det timelege.

På den andre sida har mange havt kjensla av å leva i økonomiske oppgangstider og trøysta seg til dei. I røynda kan ein ikkje tala om økonomisk gode tider all den stund arbeidsløysa ikkje er overvunni. Medan sume tener gode pengar på den spente verdssituasjon, driv mykje ungdom enno gjerandslaus og tek skade på kropp og sjel.

Gjennom to serlege kyrkjejubileer er vårt folk i siste tre-års periode blitt mint om den arv og dei skattar som vår gamle statskyrkje har å dela ut til alle sine barn ennå den dag i dag. Konfirmasjonsjubileet i 1936 og reformasjonsjubileet i 1937. Fest var det lite av ved desse høve, og visse krinsar av folket ana visst ikkje

at det var noko jubileum, men kyrkjefolket og nokre fleire vart mint om arven gjennom omtale og lesnad.

Til konfirmasjonsminnet vart det gjeve ut eit skrift på ca. 240 sider av Den norske presteforening ved ein komité med sokneprest Ivar Holsvik til formann: Konfirmasjon i den norske kirke gjennem 200 år, 1736—1936. Verket gav orienterande historikk, analyse av lærebøker, karakteristikkar, sakleg dryfting og vurdering. Den kyrkjelege pressa gav og til dels små tilskot til jubileet. På ymse vis kom det fram at konfirmasjons-institusjonen har spela ei stor og positiv rolle i vårt kristeleg-kyrkjelege liv, og at denne rolla enno ikkje er utspela. Statistikken synte at dei aller fleste unge menneske i bygd og by enno vart konfirmera anten etter den gamle eller den nye ordning. Konfirmasjonen er vel av dei ting i prestegjerninga som har lett for å føre presten inn i mismod, når han ser etter fruktene. Dess gledelegare var det å sjå at mange geistlege hadde berga sitt frimod og såg optimistisk på denne del av det geistlege yrke. Det ser ut til at sjølve konfirmantsamværet i mange kyrkjelydar har gjennomgått ei fornying, slik at det veks fram ungdomsgrupper som set pris på å vera i lag med presten etter konfirmasjonen, ungdom som har fått sitt gjennombrot under konfirmantsamværet eller er i ferd med å få det.

Reformasjonsjubileet vart det gjort noko meir utav, men likevel sers lite jamført med det som vart gjort ved kristningsjubileet i 1930. Kyrkjestyret tilordna minnegudstenester landet rundt på allehelgenssundag, den tradisjonelle dagen for reformasjonsminnet. I de større byane vart det halde offentlege foredrag. Bergens formannskap løyvde 1500 kr. til høgtiding av jubileet. På Bergens Museum vart arrangert ei utstilling. Sameleis hadde Universitetsbiblioteket i Oslo ei litterær utstilling. Det teologiske Fakulet arrangerte den 3. november ein reformasjonsfest i universitetsaulaen, der m. a. kongehuset, riksstyret, stortinget og høgsterett var representert. Av talarane understreka professor Oluf Kolsrud den nasjonale vanmakt og det åndelege nedfall i den tid reformasjonen kom. Biskop Berggrav minte om den sterke gudstru og det kristelege frimod som sermerkte reformatoren Luther, og som vi finn att på norsk grunn hjå ein kyrkjemann som Petter Dass. Rektor professor Seip synte at dei norske humanistar og gammallutherske skribenter represen-

terar ein dagsprett i norsk åndshistorie. — Reformasjonsminnet fekk og sin plass på det vitskaplege prestekurset same hausten. Professor Oluf Kolsrud gav eit oversyn over kriseåret 1537, og dosent Andr. Seierstad heldt to foredrag om den norske reformasjons struktur og resultat, der reformasjonen her i landet vart karakterisera som eit hundreårigt oppsedingsarbeid gjennom luthersk elementærundervisning. Norges Lutherlag gav ut ved biskop dr. Normann festskriftet «Vår lutherske arv», ei bok på 400 sider med artiklar av ei rad forfattarar. Eit liknande, men mindre festskrift vart utgjeve av Bergens Småkirkeforening ved pastor Th. Østenstad: «Reformasjonen og vi». Våre tidsskrift hadde sume studier frå reformasjonstida. M. a. gav professor A. Brandrud ein biografi av Gjeble Pedersøn, og sokneprest I. Welle ei skildring av «Prestepina» og Hallvard Gunnarson. Jamfører ein den norske historiske produksjon til reformasjonsjubileet med den tilsvarande danske, må ein seia at den norske ikkje ruvde serleg mykje.

Dagbladet «Dagen» fekk med tilføre av reformasjonsminnet i stand ein enquete: «Trenger vi en ny reformasjon?» Svara gjekk jamt over i den lei at nokon ny reformasjon *ut over* eller *imot* den vi fekk på 1500-talet, treng vi ikkje. Derimot treng vi å nytta ut den gåva vi fekk i den lutherske reformasjon mykje meir effektivt enn vi har gjort. Reformasjonen må koma inn i alle krokar av vårt sjeleliv og kyrkjeliv, her heime og ute i verda. Pastor Johannes Smidt peika på «hvor meget det ennu står igjen av reformasjonsverket ikke bare i den katolske verden, men i land hvor man skulde tro at de store idéer fra reformasjonshundreåret hadde trengt igjennem. Dette viser sig jo ikke minst i det økumeniske samarbeide, hvor faktisk *katolske* synspunkter og skikker stiller sig hindrende i veien for at de *protestantiske* kirkesamfund kan arbeide hånd i hånd.» Utan tvil gjeld den gamle setning: «Sei meg kven du omgåast, så skal eg seia deg kven du er», også i det mellomkyrkjelege samarbeid. Her heime vil alle vera lutherske. Det ligg i tida. Ingen ritualistisk interessert prest krev i den liturgiske diskusjon meir enn å berga det vi har av liturgi, vårt gammallutherske ritual. Når det gjeld læra, talar ingen lenger, som dei gamle liberale, om «en fortsatt reformasjon». Men ikkje alle hevdar det reformatoriske grunnsyn i sine utanlandske relasjonar på ein slik måte at anti-

reformatorisk katoliserande kyrkjemenn og liberale teologar kjenner seg utestengde frå samarbeidet.

Det største i denne tre-års perioden som i dei tidlegare, er visseleg den ting at Guds ord er forkynt rundt om i landet til frelse, born har fått den heilage dåp og kristeleg oppseding, nattverden er nytta av dei truande, visstnok til dels riklegare enn før. Etter biskop Lundes siste årsmelding til departementet, var talet på nattverdgjestingar i Oslo bispedøme i året 1936 stige med ca. 10 000 til 134 222.

Det har vore hevda i seinare år, m. a. på landsvenestemna i Haugesund 1938, at snaudt meir enn 10 prosent av det norske folk kjem under påverknad av Guds ord. Det spørst korleis en tek det. Tenkjer ein på den kristelege skuleopplæring, konfirmantfyrebuinga, forkynnig ved brudlaup og gravferd, ved folkefestar, friluftsmøte og stemner, kristeleg radio- og presseverksemd, så er det openlyst mange fleire som ikkje berre formelt, men og reelt kjem under påverknad av Guds ord. Tenkjer ein derimot på dei som kjem under *varig* påverknad av ordet, og får høyra det på ein så avgjerande og personleg måte at det vert eit kall, då vert prosenten visseleg ikkje stor, — kor stor kan ingen statistikk seia. Dette med «Tordenskjolds soldatar» er framleies vårt største praktiske kyrkjeproblem. Vår kyrkje er i ferd med å tapa sin karakter av folkekyrkje. Til samanlikning kan det vera verdt å sitera det slagord som det engelske «Additional Curates Society» nyttar i arbeidet for fleire kyrkjebygg i England: «Fourteen million people in this country are out of touch with religion!» England, for ikkje å tala om visse katolske land, har betre makta å halda på massene. Til dels kan det henga i hop med at desse kyrkjene er romsame på ein mindre heldig måte. — Etter som den gamle vanebundne tilslutnad til kyrkja fell, og må falla, er det lovnadsrikt å sjå at ca. 49 prosent av alle Noregs skulepliktige born går på friviljug sundagsskule og får kristeleg påverknad av friviljuge lærarar (statistikk frå 1936). Det gjev von om at den norske kyrkja også i fri bryting med alle åndsmakter og utan statshjelp kan verta ei folkekyrkja.

Som kjent har den norske kyrkja relativt alt for få presteembete. I Sverige er talet på prestar ca. 25 prosent høgare enn hjå oss, og i Danmark ca. 50 prosent høgare. År om anna hender det at eit nytt sokneprestembete vert skipa her i landet, serleg gjennom deling i

folketette strok. Men det munar so lite. Meir hjelper det at det i seinare år har kome ikkje få hjelpeprestar, til dels i samband med omregulering av klokkarstillingar. Dessutan er det sume stader skipa til prostiprestestillingar. Soknerådene i prostiet samarbeider og søkjer skaffa pengar på ekstraordinær veg til ein sers prest som skal verka der det mest trengst innan prostiet. Det er her noko nytt som held på å gro fram. Den norske kyrkja hadde ved slutten av 1938 524 sokneprestembete, 92 res. kap.-embete, 19 kallskapellanembete, 4 tredjeprestembete, 21 stiftskapellanembete, dertil 21 andre faste stillingar og eit skiftande tal av hjelpeprestastillingar.

Av dei samskipnader som finst innan presteskapet, hadde Bekjennelsestro Presters Broderkrets i 1938 356 medlemer; Norske Presters Avholdsforening hadde godt og vel 200 medlemer og Norske Presters Pasifistlag ca. 80 medlemer. Merkeleg er det at over 100 prestar er frimurarar.

Ved sida av kyrkja sin stab av tenestmenn står det store mannskap som vert lønt av organisasjonane, dels teologar, dels lekfolk. Og dertil kjem det friviljuge, ulønte arbeid som vert utført innan små og store krinsar i bygd og by.

Stort set har kyrkjelivet pulsert rolegare og jamnare i denne treårs perioden enn i den føregåande. Vekkjingsrørslene varer ved, både indremisjonsvekkjinga, oxfordgrupperørsla og dei frireligiøse vekkjingane ved Misjonsforbundet og pinserørsla. Men både innan kyrkja og dei frie organisasjonar og samfund vert det ofte sagt at folk var meir opne for ordet for tre-fire år sidan enn i dag. Enno ved fyrsten av tre-års perioden var det mange stader merkverdig lett å samla folk til bibeltimar veke etter veke, eller til større møte. Og folk spurde, dei arbeidde med religiøse spursmål av personleg karakter. I slutten av perioden har det vore tyngre og turrare soleis. Undantak finst sjølvsagt. Dei vekkjingar som har havt relativ størst framgang i det siste er utan tvil dei frireligiøse: Misjonsforbundet og pinserørsla, serleg den fyrste, medan andre dissentarsamfund synest å ha havt liten framgang. Misjonsforbundet har dei siste år auka sitt tal av menigheter frå 62 til 82; fleire av dei nye er store, kraftige bymenigheter, t. d. den i Stavanger med over 500 medlemer. Både Misjonsforbundet og pinserørsla har fått seg nye, store, moderne forsamlingslokale i Oslo. I forkynninga er Misjonsforbun-

det vanleg upolemisk og alliansevenlegt, held seg til ålmen-evangeliske grunnsanningar. Men i sjelesorg med folk frå statskyrkja kjem dåpsspursmål og andre serspursmål snart inn, og det endar normalt med vaksendåp. Mange døypte ynskjer likevel å verta ståande i statskyrkja, og meiner dei har rett til det etter departementsskriv 22. november 1916. Og så står vi framfor eit stort kyrkjeleg problem: Korleis skal kyrkja stilla seg til medlemer som notorisk har ei anna vedkjenning enn den lutherske? Skal den norske kyrkja verta oppløyst som vedkjenningskyrkje? — Pinserørsla er av prinsipp intolerant i høve til statskyrkja, men merkeleg nok kan ein også der stundom høyra ynskjet om å verta ståande i statskyrkja med vaksendåp. Kor mange det er som døyper seg utan å melda seg ut or kyrkja, er ikkje godt å seia, men at tingen nå vert praktisert, og er sers aktuell for mange, er på det reine. Denne praksis fell i tråd med dissentartinget sitt arbeid for å få bort alt som heiter dissentarlov og helst slik at statskyrkja berre vert eit folkeregister. Kor gledeleg den frireligiøse vekkjing enn er i seg sjølv, skaper ho ikkje lite religiøs forvirring. Dertil kjem at det ikkje kan nektast at dei frireligiøse ikkje berre vinn seg medlemer frå den uomvende masse, men til dels driv åndeleg kidnapping mellom dei som er nyvekte i statskyrkja. Det motsette hender vel og, men visseleg mykje sjeldnare. — Indremisjons- og oxfordfolket har det sams at dei fører sine barn til kyrkja sin dåpsfont og stort sett møter fram ved kyrkja sitt nattverdbord. Grupperørsla har ikkje vist seg så sterkt erobrande dei siste tre år som ved starten 1934 og 1935. Både sør og nord i landet vert det sagt at det hender mindre. Likevel har truleg oxford meir framgang enn ein får inntrykk av gjennom avisene, for rørsla har ikkje havt så god presse i det siste som ho hadde frå fyrsten. Til dels heng vel retarderinga innan grupperørsla saman med at det ålment er turrare tider, og mogleg har oxford noko av ansvaret for dette ålmenne tilstand, liksom oxford tvillaust har noko av æra for at det religiøse sinn var opnare for nokre år sidan. Men når retardasjonen er meir påtakeleg innan oxford enn innan dei parallelle rørslene, heng det visseleg saman med ein sterk reaksjon hjå mange etter den sterke forventning rørsla skapte hjå dei ved starten. Fråfallsprosenten mellom dei som gjekk heilt med i grupperørsla er snaudt større

enn i andre sterke vekkjingar. Men ein stor del av dei som strøymde til og vart gjennomskaka og som gjekk på oxfordmøte og på house party for å finne avgjerande hjelp i frelsespursmålet eller i sitt helgingsliv, vende seg seinare avgjort ifrå. Serleg gjeld dette mange som kom frå personleg kristendom av den gamle stil. Det ligg nær for gruppefolk å tenkja seg at slike gjekk bort «fordi de ikke vilde ta utfordringen inn over seg selv» (citat av skriv frå professor Mowinckel i Luthersk Kirketidende 1936 s. 26). Om så er, må dei som gjekk bort kjenna seg dømd av sitt samvit. Men møter ein slike som det her gjeld, får ein ofte ei sterk kjensle av at dei er sterke, glade, frigjorde kristne.

Stort sett lever dei gammalkristne av indremisjonstypen og oxford schiedlich-friedlich utan at den eine fraksjonen godkjenner den andres kristendomsform. Båe partar er sterkt eksklusive, indremisjonen i kraft av sine lærenormer, oxford i kraft av sin metodikk. Sven Stolpes reportasje fra house party-et på Larviks Bad i Tidens Tegn 4. september 1936 gjev eit sterkt inntrykk av at det ikkje fører noko bru mellom oxford og dei gammaltruande. «Man kunde se at alle vidnesbyrd i «gammel» stil blev mottatt med rolige ansikter. Aldri har det stått så klart for mig at det religiøse stemningsmakeri er det rene fuskverk. Med skrekk tenker man på alle de religiøse møter verden rundt som ikke har noen annen hensikt enn å fremkalle tårefulle stemninger, knyttet til en sentimental terminologi med «blodet» som kjerne. — — Hvis ikke en kraftig ledelse ubarmhjertig renset ut alle slike vidnesbyrd fra oxfordmøtene, vilde et house party meget snart bli forvandlet til en jungel av sentimentalitet, selvmedlidenhet, blodsromantikk og tårer, slik som vi kjenner det fra mange andre religiøse møter.» Larvik-møtet og tida derikring stod i krise-teiknet. Presten Ljostveits artiklar i Luthersk Kirketidende hausten 1936: «Oxfordbevegelsen og kirken» (også utgjevne som brosjyre) verka med sin vilje til rettferd og forståing og med sin Kristo-sentriske kritikk, sterkt avklårnande for mange. Sameleis Egil Brekkes artiklar i «Dagen» oktober 1937: «Oxfordgrupper og menighetsgrupper».

Når det gjeld indremisjonen finn ein kursen avmerkt i den resolusjon som vart vedteken på det nordiske indremisjonsmøtet i Oslo september 1937: «Til vakt om barnedåp og kristeleg barneoppseding,

heimen, husandakta, helgedagane, heilagsamfundet, nådegåvene! Til vakt om den pietistiske lina!» At det er den pietistiske lina som vert fylgt syner seg ikkje minst i den kombinasjon av vekkjingsforkynning og oppsedingsarbeid som sermerker indremisjonen og som var karakteristisk for pietismen alt i Speners og Franckes dagar. Medan den eldre indremisjon mest hadde syn for det vekkjande og oppbyggjande arbeid mellom vaksne, er i seinare tid ansvaret for barnet og ungdomen stendig blitt aksentuert. Det vert arbeidt på langt sikt gjennom sundagsskule, ungdomsskule, bibelskule, korrespondansekursus, studieringar, juniorarbeid, ungdomslag, litterær verksemd o. s. b. Det vert lagt større vekt på innføring i den kristelege lære, noko som trengst under dei tronge kår kristendomsopplæringa har fått i folkeskulen. Og det kjem her vel med at mange av arbeidarane i indremisjonen har teologisk utdaning. Gjennom dette opplæringsarbeid har kan hende indremisjonen set dei største resultat i seinare år, også når det gjeld vekkjingslivet. Arbeidet med Bibelen og kristendomen vert teke personlegt og fører til mogning og gjennombrot eller til meir gjennomgripande kriser. Når det gjeld den reine vekkjingsforkynning gjennom emissærar i bygd og by har ein i det siste merka ei viss sjølvprøvande uro. På Bergens Indremisjons haustmøte oktober 1937 uttala forfattaren Einar Berg at «de unge sendes ut som grammofonplater innspillet av lederne med hård stift». På lekmannsmøtet i Trondheim 1938 peika sokneprest Dehli på at lekpreikaren kan tyna lekmannsrørsla. På Vestlandske Indremisjonsforbunds 40de årsmøte i Bergen september 1938, heldt borgarmeister Solem fram at lekpredikantane var blitt eit stand og gjerninga eit yrke; fåren for levebrødspredikantar var der, og dei fastbuande sine vitnemål kom bort, for stortalarane skulle greia alt saman. — At organisasjonane tek desse spursmål opp til dryfting og gjennomprøving på sine interne møte, syner at dei er merksame på fåren og arbeider med vanskane. Det er ikkje tvil om sjølve grunnlaget for indremisjonen som melder seg på denne måten, det er angsten for at rutine, teknikk og organisasjon skal treda i staden for Ordet og Anden. Ein slik angst er eit godt merke og gjev von om ei framtidig løysing av problemet løna og uløna indremisjonsarbeid. Her gjeld det eit både-og, ikkje eit anten-eller.

Når det gjeld samarbeidet mellom dei frie kristelege organisasjonane er det å nemna at Geilomøta, som byrja i 1913 etter initiativ av Edv. Sverdrup, tok slutt i 1936, men berre for å verta avløyst av ei ny og fastare form for samarbeid: Organisasjonenes Fellesråd. Denne institusjon (O. F.) hadde sitt konstituerande møte på Voss 25.—26. januar 1938. Hovudoppgåva er å fremja broderleg samarbeid og dryfta saker av sams interesse. Rådet kan med samtykke av dei respektive styre representera organisasjonane utetter, men det har ingen rett til å blanda seg i dei einskilde organisasjonars indre styr og stell, eller råda over dei på nokon måte. Innbyding til skipingsmøtet fekk alle organisasjonar som hadde samarbeidt under Geilomøtet, og dertil Den norske Sjømannsmisjon, Det vestlandske Indremisjonsforbund og Det norsk-lutherske Kinamisjonsforbund, som i seinare tid ikkje hadde vore med på Geilomøta. Ti organisasjonar gjekk med i O. F., d. v. s. alle frå Geilomøta pluss Den norske Sjømannsmisjon og Det vestlandske Indremisjonsforbund. Derimot vedtok Kinamisjonsforbundet i rådsmøte 20.—21. september 1937 å fråråda hovudstyret å melda forbundet inn i O. F. Hovudstyret minner i si motivering av avbodet om det sermerkte ved Kinaforbundet: kombinasjonen av indre og ytre misjon, hevdinga av lekfolks rett til å disponera over sakramenta, og eit serleg syn på den kyrkjelege ordinasjon. Desse prinsipp har møtt og møter motstand, difor kunne samarbeidet i O. F. lett få eit stenk av det uekte, vart det sagt.

I 1936 slutta Ludvig Hope som generalsekretær og formann i Kinaforbundet med eit stort og signingsrikt livsverk bak seg. Forbundet fekk nå atter ein teolog til generalsekretær, cand. theol. Tormod Vågen. Kinaforbundet har i seinare år teke fleire unge teologar i si tenest, og høvet til kyrkja er meir positivt enn det stundom tidlegare har vore.

Både innan organisasjonane og innan kyrkja har det vore reist krav om å lata dei unge krefter sleppa meir til når det gjeld det styrande ansvar. Her og der kan ein merka litt av eit omskifte i den vegen.

Innanfor *teologien* kan ein ikkje lenger seia at systematikken dominerar så sterkt som for nokre år sidan. Det gamle og Det nye

testamente vert og mykje dyrka. Den aktivitet som Karl Barths epokegjørende skrifter utløyste, synest ha ebba ut her heime, medan teologien i Danmark og Sverige til dels ennå står i Barths teikn. Den systematiske interesse her heime har orientera seg meir mot det sermerkt lutherske og mot ortodoksien. Stundom kan merkast eit innslag frå oxfordgruppe-vekkjinga.

Av skrifter frå dei siste år skal nemnast:

Peter Andreas Munch, The expression Bajjôm Hahu. Is it an eschatological terminius technicus? (Avhandl. utgitt av Det n. Videnskaps-Akademi i Oslo, Hist.-filos. Kl. 1936. Nr. 2.) 69 s.

Sigmund Mowinckel, The two sources of the predeuteronomic primeval history (je.) in Gen. 1—11. (Avhandl. utgitt av Det n. Videnskaps-Akademi i Oslo. Hist.-filos. Kl. 1937 Nr. 3.)

H. Ludin Jansen, Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr «Sitz im Leben». Eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung. (Skr. utgitt av Det n. Videnskaps-Akademi i Oslo. Hist.-filos. Kl. 1937 Nr. 3.) 147 s.

Harris Birkeland, Zum hebräischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments. (Avhandl. utgitt av Det n. Videnskaps-Akademi i Oslo. Hist.-philos. Kl. 1938 Nr. 1.) 96 s.

Det gamle testamente, oversatt av S. Michelet, Sigmund Mowinckel og N. Messel. Bd. II (Josvaboka, Domarboka, 1. og 2. Samuelsbok, 1. og 2. Kongebok) utkom ca. 1935—1937.

Ivar P. Seierstad, Til forståelse av Det gamle testamente. Et praktisk-kristelig perspektiv. 1937. 48 s.

Sigmund Mowinckel, Det gamle testamente som Guds ord. 1938. 139 s.

Ronald Fangen, Paulus og vår egen tid. 1936. 143 s.

Nils Alstrup Dahl, Apostelen Paulus's høisang om kjærligheten. Fortolkning av 1. Kor. 13 med behandling av de litterære og teologiske problemer. 1936. 135 s.

Lyder Brun, Apostelord til nutidskristne. 1936. 212 s.

Sigurd Odland, Fortolkning av Paulus's brev til Romerne. For troende og tenkende bibellesere. 1937. 229 s.

Dette vart Odlands siste publikasjon. Han døydde 30. april 1937.

Einar Edwin, Da boken om Jesus blev til. 1937. 151 s.

Lyder Brun, Brevlitteraturen i Det nye testamente. Et avsnitt av Det nye testamentes tilblivelseshistorie. Universitetets radioforedrag. Nr. 37. 1937.

Olaf Moe, Johannes-evangeliet. Innledet og fortolket. 1937—1938. 630 s.

Alf Kristoffersen, Åpenbaringstanke og misjonsforkynnelse hos Paulus. 1938. 219 s. (Doktorgrads-arbeide.)

Nils Christensen, lektor, Fra den moderne Kristus-forskning. 1938. 88 s.

Olav Valen-Sendstad, Forsonet med Gud. 1936. 240 s. Rettferdiggjort av tro. 1938.

Karl Vold, Den hellige Ånd. Åndsledelse, åndsdåp, åndsfylde og synd mot Den hellige ånd. 1937. 166 s.

O. Hallesby, Den kristelige troslære II, Den spesielle del. 2. utgave. 1938. 563 s.

Leiv Aalen, Testimonium Spiritus Sancti som teologisk «prinsipp». 1938. 87 s.

Anders Skrondal, Grundvigianismen i Noreg. Kyrkje og skule 1872—1890. (Bibl. Norvegiæ Sacræ XIII) 1936. 195 s.

Oscar Handeland, Vårløysing. Bd. III. 1936. 412 s.

J. Holdt, Niels Johannes Holm, 1778—1845. Et blad af Brødremenighedens Historie. (Bibl. Norvegiæ Sacræ XIV) 1937. 387 s.

Einar Molland, The conception of the gospel in the Alexandrian theology. (Skr. utgitt av Det n. Videnskaps-Akademi i Oslo. Hist.-filos. Kl. 1938. Nr. 2.) 185 s. (Doktorgrads-avhandling.)

Norvegia Sacra, Årbok til kunnskap om den norske kirke i fortid og samtid. Redigert av Oluf Kolsrud. Årgang 1930—1934 (X—XIV) 1937 og 1938.

Die Kirche von Norwegen (Ekklesia, Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, herausgegeben von Friedr. Siegmund-Schultze, II (Lieferung 6) 1936. 207 s.

Den kristne arbeidsfront i Norge. Redigert av D. Mundejord. 1938. 308 s.

Dessutan kan nemnast memoarar med kyrkjehistorisk tilfang av *Sven Ulsaker* (1936), *B. Th. Anker* (1938) og *M. Syltevik* (1938).

Tidlegare er nemnt skrifter som kom til konfirmasjons- og reformasjonsjubileet.

Til professor Andreas Brandruds 70-års dag 26. februar 1938 sende Norsk teologisk tidsskrift ut eit hefte som festskrift med kyrkjehistoriske artiklar.

Eit par eksegetiske lag har halde jubileum og sendt ut teologiske festskrift med blanda innhald:

Ordet og livet, festskrift ved eksegetisk forening Philobiblica's 60-års jubileum. 1937. 127 s.

Til den eksegetiske forening Granskeren. Ved dens 50-års jubileum den 6te februar 1938. 98 s.

Ved det vitskaplege prestekursus 19.—23. oktober 1937 vart det halde foredrag m. a. av professor Frøvig, professor Ihlen, biskop Normann, professor Sommerlath, Leipzig, rektor Smemo, docent Søe, København, professor Vold, stipendiat Leiv Aalen. Formann i arrangement-komitéen og leidar av kurset var professor Moe. Total-

inntrykket frå kurset var ei sterk aksentuering av dei lutherske grunntankane. Talet av deltakarar var ca. 100.

Det teologiske fakultets prisoppgåve for Kongens gullmedalje 1936 hadde til titel: «Det prinsipielle forhold mellem åpenbaring og tro i kristendommen», og prisen vart vunnen av stipendiat *Leiv Aalen* med ei avhandling på 218 maskinskrivne sider pluss notetillegg. Det heiter m. a. i kritikken: «Sådan som dette arbeide foreligger som prisinnlegg for H. M. Kongens gullmedalje, må man dog betegne det ut fra denne målestokk som et ubestridelig fremragende og dyktig arbeide, som sådant med mange endog usedvanlig sterke sider.»

I 1937 og 1938 vart Kongens gullmedalje ikkje utdelt for nokor teologisk avhandling.

Menighetsfakultetet si prisoppgåve for 1936 hadde denne form: «En fremstilling og vurdering av den nyere parabelforskning», og prisen (kr. 500.00) vart vunnen av stud. theol. *Martin Solaas.*

Til 1937 oppstillte Menighetsfakultetet denne oppgåva: «Logosbegrepets oprinnelse og betydning i Johannes-evangeliets sammenheng». Prisen (kr. 500.00) vart vunnen av cand. theol. *Sverre Aalen* med ei avhandling på 165 maskinskrevne foliosider.

Sokneprest *H. W. Freihow* tok i 1937 den filosofiske doktorgrad på avhandlinga: Henrik Ibsens «Brand», Litterær-psykologisk studie.

Cand. theol. *John Nome,* som tidlegare har vunne Kongens gullmedalje både for eit teologisk og for eit litteraturhistorisk arbeid, tok i 1938 den filosofiske doktorgrad.

Den teologiske doktorgrad er i treårsperioden vunnen av metodistprest *Alf Kristoffersen,* Stavanger, ved Uppsala Universitet 1938. Han har tidlegare teke licentiatgraden ved same institusjonen. Vidare tok universitetsstipendiat *Einar Molland* i 1938 den teologiske doktorgrad ved Universitetet i Oslo. Molland vart same år utnemnd til professor i kyrkjesoge ved Universitetet etter professor dr. Brandrud. Hans granskingar innan fornkyrkjetida har fått god kritikk også i utlandet. Av andre omskifte ved Det teologiske fakultet kan nemnast at professor dr. Chr. Ihlen ved slutten av året 1938 nådde aldersgrensa.

Ved Menighetsfakultetet vart det i 1938 skipa ei lærarstilling i misjonsfag, i samband med eit adjunktstipendium i kyrkjesoga. Til

lærar i denne stilling vart frå 1. april 1939 kalla misjonsprest *Olav Guttorm Myklebust*. Dette er då den fyrste akademiske lærarstilling i misjonsfag her i landet.

I samband med realiseringa av planane for Universitetet i Bergen var det i 1938 tale om skiping av eit teologisk fakultet der, eventuelt å få Menighetsfakultetet flutt til Bergen. Tanken om flytjing vann ikkje serleg stort medhald, ikkje ein gong vestpå.

Frå hausten 1937 vart det ved dei to praktisk-teologiske seminar gjennomført ei nyordning med obligatorisk 2-semesters kursus og med eksamen berre ein gong i året. Denne nyordning har styrkt den praktiske teologi mykje. Men enno har det ikkje falle ro over vår teologiske studieordning og eksamensordning. Tanken om ein meir gjennomgripande omskipnad har atter vakna.

Hausten 1937 tok Norsk Kirkeblad opp ein aksjon som skulle dokumentera «en faktisk utslettelse av gamle innbillte eller virkelige skillelinjer mellem Menighetsfakultets-teologien og Universitets teologi», i alle fall når det gjeld G. T. Bladet refererte utførleg ein prinsipiell artikkel av stipendiat Ivar P. Seierstad ved Menighetsfakultetet: «Vårt forhold til Det gamle testamente, praktisk og teoretisk» (T. T. K. 1937, hefte 3) og hevda at artikkelen «ikke i noget vesentlig punkt avviker fra den opfatning at det G. T. som her hos oss har været hevdet av den liberale teologi — —» (N. K. 1937, s. 497). Dette påstand var mykje sensasjonelt. Under ordskiftet som fylgde etter, synte det seg at Norsk Kirkeblad ikkje kunne peika på eit einaste punkt i artikkelen som fall saman med noko av det Menighetsfakultetet gjennom tidene har påtala og kritisert hjå den liberale universitetsteologi. Dei synspunkt i artikkelen som etter N. K.s meining skulle verka utslettande på dei gamle skiljeliner, var alt saman ting som Menighetsfakultetet notorisk hadde lært frå fyrste ferd, og som det sjølvsagt aldri hadde klandra Universitets-fakultetet for at det lærde. Dei gamle skiljeliner eksisterer nok så lenge ein ikkje på båe sider kan konstatera ei klår godkjenning av det heilt einestående *inspirasjonsunder* i G. T. og N. T. og det heilt einestående historiske *frelsesunder* i G. T. og N. T. med derav fylgjande godkjenning av skriftordet sin absolutte religiøs-etiske autoritetskarakter. Hevdinga av G. T.s førebuings-karakter i høve til N. T. og visse formalkritiske synspunkt som søkjer å gjeva rom

for den menneskelege sida av skriftordet ved sida av den guddomlege, har, når det ovannemnde står fast, ingen interesse i spursmålet positiv og liberal teologi, men derimot interesse i oppgjeret med ein fundamentalistisk orientert teologi. Den nemnde tidsskriftartikkelen førde då og til ein forvitneleg debatt i dette tidsskrift om verbalinspirasjon og andre nærskylde spursmål.

Eit anna syn på den teologiske situasjon enn Norsk Kirkeblads har professor dr. Anton Fridrichsen, Uppsala, gjeve ord for i artikkelen «Die Theologie Norwegens» i Ekklesia (Die Kirche von Norwegen s. 81): «Auch die Stellung der Theologie *in der Kirche* ist schwach, sofern sie nicht auf strengste den engen Bund mit der mächtigen Laientheologie wahrt. Es ist nicht gelungen, über den Anstosz hinwegzukommen, den die historische Kritik schuf. Die Universitätstheologie musz gegen eine ancheinend noch wachsende kirchliche Isolation kämpfen; der jetzt bald dreiszigjährige Streit zwischen Staats- und Gemeindefakultät scheint allmählich Permanenz gewonnen zu haben.» Her er ikkje tale om utsletting av skiljeliner. Bortsett frå den pessimistiske tonen torer nok Fridrichsens karakteristikk gjeva eit sannare bilete. Den historiske kritikk støyter enno kyrkja for så vidt som han gjer åtak på frelsessanningane. Lekmannsteologien støyter seg og lett på den historisk-filologiske formalkritikk, avdi lekmannen gjerne tenkjer ureflektert fundamentalistisk, men ved nærare orientering vinn han ofte over denne støyten. Menighetsfakultetsteologien står difor i nøgje samband med lekmannsteologien, men har likevel gjennom sin formalkritikk synt at han går sin eigen veg og arbeider etter indre direktiv.

Frå det praktiske kyrkjelivs område skal nemnast at bispemøtet i 1936 fekk oppnemnt ein komité på to kvinner og fem menn til å greia ut spursmålet om ei sers kvinneleg tenest i vår kyrkje. Formann i nemnda var sokneprest G. Skagestad. Under 12. oktober 1937 oversende komitéen det nye bispemøtet ei lengre utgreiing underbygt med materiale frå kyrkjesoga og frå den kyrkjelege praksis i utland og innland. Komitéen tenkjer seg ei varierande tenest etter som trong og driftsmiddel finst. Dels kan tenesta gå ut på å avhjelpa naud og praktiske vanskar hjå sjuke, gamle, fatige, slik som tilfelle er innan den alt eksisterande kvinnelege diakoni.

Dels kan tenesta vera ei gjerning med Guds ord, serleg i sjelesorg mellom kvinner, barn og unge, — eit utvida diakonat. Det er også tale om konfirmantundervisning, klokkartenest og forkynnerverksemd. Den kvinnelege arbeidaren skulle få ei sers kyrkjeleg vigsle til si gjerning, og normalt leva i ugift stand. Utgreiinga vart offentleggjort tidleg på året 1938 saman med ei oppmoding frå bispemøtet til Kyrkjedepartementet om å ta dei steg som trengst til å få atterskipa ei kvinneleg tenest i kyrkjelydane og finna råder til ein økonomisk basis for denne tenesta.

Det har i lengre tid vore tale om revisjon av vår høgmesseliturgi. Bispemøtet i 1934 nemnde ein varsam revisjon som ei oppgåve verd å dryfta. Seinare kom det til ein livleg diskusjon om saka i «Dagen» og andre kyrkjelege blad, til dels og i dagspressa. Sameleis er liturgispursmålet dryft på ymse slag prestemøte og i andre kyrkjelege møte. Meiningane har vore sers ulike både innan presteskapet og mellom lekfolket. Sume har set liturgien nærmest som ei hindring, ei død form, og har kravt ei gudstenest meir i stil med vanlege religiøse møte. Andre har levera varme forsvar for liturgien og kravt status quo. Dei som har arbeidt meir inngåande med saka har likevel helst tilrådd ein moderat revisjon. Den norske presteforening valde i 1935 ei liturgisk nemnd med res. kap. Mannsåker som formann. Båe rektorane ved dei praktisk-teologiske seminar, Marstrander og Smemo, var med. Dei la i oktober 1938 fram ei tilråding som stort sett går ut på ei måtehalden forenkling og litt meir høve til alternering. Kollekten for ordet fell ikkje bort, som mange har ynskt, men vert beden på preikestolen etter preika. Som nytt vil nemnda ha innfletta ei nådetilsegn etter Kyrie.

Planen er visseleg eit brukande grunnlag for revisjon.

Dei som vil ha minst mogleg liturgi, legg gjerne einsidig vekt på det subjektive moment i gudstenesta, dei på den andre ytterkanten understrekar det objektive. Men syntesen av det objektive og det subjektive får ein sterkast gjennom *preika.* Preika har vore trengt frå to kantar. Frå ein ritualistisk straum, som ikkje har vore sterk i vårt land, men likevel merkande som innslag frå vest og aust. Og frå subjektiv vekkjingsreligiøsitet, som legg serleg vekt på vitnemålet og den religiøse samtale. Som eit memento kom i 1938 rektor Johannes Smemos bok: Er prekenens tid forbi? For-

kynninga av Ordet fekk her den sentrale og suverene posisjon i gudstenesta og kyrkjelivet som ho må ha etter evangelisk luthersk grunnsyn.

Så litt om styring og nyordningar i den norske kyrkja den siste tid. Kyrkje- og Undervisningsdepartementet er frå 1. juli 1938 delt i tre hovudavdelingar med kvar sin ekspedisjonssjef i staden for tidlegare i to. Ved sida av Kyrkjeavdelinga (ekspedisjonssjef S. Oftenæs) og Skuleavdelinga (ekspedisjonssjef P. Vigstad, frå 1938 Einar Boyesen) har vi fått ei avdeling for vitskap, kunst og folkeopplysning. Under denne avdeling står dei fleste av våre offentlege vitskaplege institusjonar og vitskaplege fond, folkeboksamlingane, kringkastinga o. s. b. Det er den veldige auking i arbeidsoppgåver som har ført til nyordninga i departementet. Men det er ikkje innan Kyrkjeavdelinga denne vokster har gjort seg serleg gjeldande. Ho er stort set den same som før. Det er resten av departementet som har kløyvt seg i to, idet det tidlegare 1. skolekontor og Biblioteks-kontoret har gått over i den nye avdeling. Den veldige vokster innan skuleadministrasjonen, til dels som fylgje av dei nye skulelovene av 1935 og 1936, ropa på nyordning, samleis dei nye former for opplysningsarbeid: kringkasting, studieringar med statsstudnad, o. s. b. Den nye avdeling har fått det altfor kravstore namnet «Kulturavdelinga». Til ekspedisjonssjef for denne nye grein er utnemnd dr. philos. Olaf Devik, visseleg ein sers dugande mann i denne stilling.

Ministeriet Nygaardsvold med kyrkjeriksråden Hjelmtveit, som vart utnemnt 20. mars 1935, må seiast å ha vist lojalitet mot gjeldande kyrkjelege styringsprinsipp, og kyrkjeråden har vunne aukande vyrdnad for sitt daglege kyrkjestyre. Ei anna sak er det at han har gjort sitt til å få Stortinget til å gjera vedtak om nye styringsprinsipp som til dels har gått dei kyrkjelege interesser sterkt imot. Ved bispe- og presteutnemningar har departement og riksstyre teke rimeleg omsyn til våre rådgjevande kyrkjelege organs meining og ynskjemål. Når det gjeld presteskapet har talet på utnemningar i samsvar med sokneråds-tilrådinga vore aukande: i 1936 42,6 prosent, i 1937 50 prosent og i 1938 54 prosent. I dei tilfelle riksstyret tok ein annan enn den som eitt eller fleire sokneråd

ynskte, hadde den utnemnde større ansiennitet, i tre av fire tilfelle var han nr. 1 i ansiennitet.

Joledag 1936 nådde biskop Johan Lunde aldersgrensa, og mange vitnemål om takksemd, vyrdnad og kjærleik strøymde den trudomssterke og fritalande Oslo-bispen i møte. Han fungerte til 1. april 1937 og døydde i februar 1938.

Under valet av ny biskop 1937, vart desse nominert av bispedømerådet i alfebetisk orden: res. kap. R. Indrebø, res. kap. L. Schübeler, hovedlærer, nå rektor, J. Smemo. Departementet hadde under 15. januar 1937 utarbeidt serlege fyreskrifter for bispeordinasjon. Her var det som nytt fastsett at røystetalet som fall på kvar kandidat skulle protokollerast og kjentgjerast. Ved denne nominasjon fekk Schübeler 3 røyster, dei andre 1 røyst kvar. Bispedømerådet let for resten gjera kjent at dei hadde nominert etter det prinsipp at ein bispekandidat ikkje bør vera over 60 år. Dei nominerte var i alderen 47—39 år. Utan tvil var alderen ideell og mennene gode bispe-emne. Men over og under 60-års grensa fanst det førande kyrkjemenn som det kunne ha lege nærare å utpeika i denne omgang. Nominasjonen vart til dels kritisert, og makta ikkje å samla i større målestokk. Biskop Berggrav i Hålogaland, som etter førespurnad frå departementet hadde meldt seg som søkjar til Osloembetet, fekk 58 prosent av røystene frå prestar, prostar og professorar, og 43,6 prosent av røystene frå sokneråd som nr. 1. Visstnok hadde Schübeler fleire røyster enn nokon annan som nr. 1 og 2 og 3 samanlagt når ein tek sokneråda for seg. Men Berggrav hadde så mange fleire innan presteskapet. Etter dette var det naturleg at kyrkjestyret gav Oslo bispestol til biskop Berggrav.

Då det nå vart bispeval i Hålogaland, fekk vi for fyrste gong ein biskop som var nominert av bispedømerådet. Ordninga med lovfeste bispedømeråd var ennå ein ung institusjon, som berre hadde hatt å gjera med to bispeval tidlegare: Hamar og Oslo. Og ved desse høve hadde dei respektive råd ikkje spela noko stor rolle. På Hamar gjorde bispedømerådet vedtak om ikkje å gjera nokon nominasjon, og i Oslo vart det gjort ein nominasjon som det vart teke relativt lite omsyn til. Mange spurde difor om dette kyrkjelege sjølvstyreorgan, som etter generasjonars strev var tilskipa ved lov, skulle verta ein død institusjon. Men Hålogaland bispedømeråds nomina-

sjon førde fram til eit positivt resultat. Rådet nominerte domprost W. Krohn Hansen (1 røyst), sokneprest dr. theol. S. Normann (1 røyst), res. kap. L. Schübeler (2 røyster) og sokneprest Alf Wiig (1 røyst). Heller ikkje denne nominasjon var sterk, han var både spreidd og retningskløyvd. Men dei førande kyrkjelege blad gjekk inn for den eine eller den andre av dei nominerte, og det etterfylgjande val hadde noko å halda seg til.

Røystene samla seg sterkast om dr. Normann. Han fekk 43,7 prosent av røystene frå presteskap og professorar og 44,7 prosent av røystene frå sokneråd som nummer ein. Riksstyret fylgde avrøystinga og utnemnde han.

At det er Stortinget som i siste instans styrar vår kyrkje, det har kyrkja fått merka ved fleire høve i denne perioden.

Fyre stortingsvalet hausten 1936 sende Norges kirkelige landslag som vanleg visse spursmål til stortingskandidatane. Det vart spurt om deira stode i spursmålet om kristendomsopplæringa, om organ for kyrkjelegt sjølvstyre, om motarbeiding av det store tal ekteskapsskilsmål, om boteråder mot fosterdråp. Det kom inn mange svar frå dei ymse partis kandidatar, og materialet tente til rettleiding ved valet.

Ved dette valet fekk Kristeleg Folkeparti i Hordaland inn to tingmenn, Nils Lavik og Hans Svarstad, mot tidlegare ein. Seinare er kristeleg Folkeparti organisera som landsparti og tek til å gjera seg gjeldande på ymse kantar av landet. Norges kirkelige landslag har stillt sine medlemer fritt om dei vil gå inn for Kristeleg Folkeparti eller dei vil arbeida for kristeleg syn og politikk innanfor eit anna politisk parti.

Ved stortingsvalet 1936 gjekk arbeidarpartiet fram med to nye mandat og fekk i det heile 42,8 prosent av det samla røystetal. Men det kan snaudt seiast at partiet dermed tilførde Stortinget meir av marxistisk ateisme og kristendomshat. Etter Edvard Bulls tid har det innan partiet kome til orde røyster som synest innvarsla ei nyorientering. Anten har det vore hevda at marxismen ikkje treng vera ateistisk, eller så vert det skilt millom marxisme og sosialisme og peika på det faktum at det innan arbeidarpartiet finst ikkje få truande kristne og endå fleir som held fast på dei kristelege samfundsverdiane. Partiet må stilla den einskilde fritt med omsyn

til det religiøse, vert det sagt. Arbeiderbladet tek inn nå preikelister gratis og religiøse møtelister på rimelege vilkår. Tonen i bladet, iminsto i redaksjonsartiklar, er meir måtehalden når det gjeld kristendom og kyrkje. Dette kjem visseleg ikkje berre av opportunistiske grunnar, heller ikkje berre av at partiet sit med ansvaret for riksstyringa. Tilstandet i Europa, serleg i Tyskland, har overtydd mange innan arbeidarpartiet om at diktaturet og den totalitære einsretting kan vendast mot arbeidarrørsla og knusa henne. Pastor Niemöller og hans kristne lidingsbrøder vert med rette eller urette set på som martyrar for demokrati og åndsfridom. Vidare har den religiøse uro i seinare år også nått arbeidarverda. Men det har ikkje minst å seia at kristenfolket til dels har skift syn på arbeidarrørsla. Tidlegare var ei vekkjing mellom arbeidarar eit momentant tap for arbeidarrørsla. Som kristen måtte ein bryta med den. Nå finn vanleg dei vekte arbeidarar det like sjølvsagt at dei vert ståande som aktive medlemer i dei arbeidar-organisasjonar dei høyrer til og hevdar sin kristendom der. Dette verkar tilbake på arbeidarrørsla så ho vert meir varsam med ikkje å støyta kristne lemer. Hans Lindals bok av 1938, Sosialisme og kristendom, gjev ein glytt inn i ein ny dag. Og «Kristelig sosialt tidsskrift» som starta i september 1938, har vorte organ for sosialt interesserte kristne landet rundt, serleg arbeidarar. Den kristne arbeidarrørsla har og teke form som lagsorganisasjon. Og arbeidarpartiet legg ikkje hindringar i vegen om medlemene går inn i slike lag.

At det tek til å blåsa ein ny vind innan den politiske arbeidarrørsla er til dels medsanna av politiske motstandarar, som og synest vera viljug til å taka konsekvensen av det. «Aftenposten» skriv 9. november 1938: «Det sier sig selv at hvis Arbeiderpartiet gjennem sin stilling til de enkelte saker som vedrører kristendommen, viser at det har omvendt sig på dette punkt, så vil det være forkastelig å anvende dets gamle programposter og de gamle citater mot partiet ved *fremtidige* valgkamper.»

I det heile skal tonen innan det politiske kampliv ha vorte meir sømeleg og forsonleg i det siste. For ein del heng det vel saman med oxfordrørsla, og for ein del med nyorienteringa i det heile. Sidan 1934 har det i Stortinget samlast ei lita gruppe av tingmenner frå ulike parti til små oppbyggjelege møte med lesnad av Bibelen, bøn

og personleg samtale. Det er f. t. 10—12 deltakarar. Omfram Kristeleg Folkeparti er alle større politiske parti representert.

Eit tilfelle då Stortinget respekterte det religiøse samvit hadde vi i debatten i Odelstinget 15. juni 1937 om brigde i ekteskapslovgjevinga. Proposisjonen ville at både geistlege og verdslege vigselsmenn skulle vera utan plikt til å vigja fråskilte. Men på vegner av dei fråskilte retta fleirtalet dette til at berre geistlege vigselsmenn skulle ha rett å nekta. Ein tingmann gjorde då framlegg om å ta bort fritakingspassussen for presten og, for plikta burde være lik. Men det gjekk ikkje. Det vart lov at prest og dissentar-forstandar kunne nekta fråskilte vigsle når det stridde mot deira samvit å gjera det.

Med vedtaket om kvinnelege prestar krenkte derimot Stortinget den kyrkjelege overtyding på det grovaste. Med gjennomtrumfinga av denne lov gav statsmaktene kyrkja eit sår som berre kan samanliknast med det riksstyret gav henne i 1906 ved utnemninga av Johannes Ording til professor.

Då riksstyret i 1926 spurde sokneråda om synet på eit framlegg om kvinnelege prestar, var 957 sokneråd imot og berre 43 for. Den kyrkjelege pressa og skrivande kyrkjemenn har i aktuelle situasjonar gjeve ord for den kyrkjelege opinion. Sameleis resolusjonar under kyrkjelege møte. Men kravet innan ikkje-kyrkjelege krinsar har auka i styrke. I perioden 1933—36 måtte Stortinget to gonger taka stode til framlegg om at kvinner på same vilkår som menn kunne få statsembete, også kyrkjelege embete. I 1934 var det gjort undantak for militære og civilmilitære embete, men ikkje i 1936. Båe gongene vart framlegget vedteke i Odelstinget, men stoppa med få røyster i Lagtinget. Det stranda på utilrekkeleg fleirtal i plenum. I riksrådsmøte 31. august 1938 vart det framsett ny proposisjon om saka, heilt konform med proposisjonen av 1936. Kyrkjedepartementet og kyrkjekomitéen fekk ikkje med førebuinga av saka å gjera, berre Justisdepartementet og justiskomitéen. Eit mindretal i komitéen gjorde framlegg om at kyrkjelydane fekk seia si meining om saka gjennom sokneråda før Stortinget avgjorde noko. Dette var eit rimeleg krav. Einast dersom kyrkja hadde skift meining sidan 1926, kunne det vera forsvarleg å gjennomføra nyord-

ninga. Men utsetjingsframlegget fekk ikkje fleirtal. Det vart også denne gong sagt tydeleg ifrå om at kyrkja kom i store vanskar om vedtaket vart gjennomført. På møte i Bergen 2. juni 1938 vedtok Bekjennelstro Presters Broderkrets ei oppmoding til Stortinget, der det vart sagt at den påtenkte ordning med kvinnelege prestar «strider mot skriften og den kirkelige tradisjon». «Vi er forvisset om at vedtagelsen av forslaget vil skape samvittighetsnød og strid i vår kirke.» Ei liknande oppmoding skreiv Det frivillige Kirkeråd. «Det er hverken kirkevennlig eller demokratisk å fremtvinge en endring av så gjennomgripende art mot en avgjort kirkelig opinion.» «Drives denne sak igjennem, vil det volde strid og splid i kirken, og alvorlige samvittighetsvanskeligheter hos en rekke av vår kirkes lemmer og tjenere, både menn og kvinner.» Men det argument at proposisjonen representerte det konsekvente jamstellingskrav, verka sterkare i Stortinget.

Det vart framsett eit par kompromiss-framlegg i tinget. Det eine — ved tingmannen Hans Seip — gjekk ut på at kvinner kunne få allslag statsembete på same vilkår som menn, men geistlege embete berre «under forutsetning av at kongen måtte treffe anordning herom, jfr. grunnlovens paragraf 16». Tinget skulle berre ta bort alle hinder i den borgarlege lov, men skilja mellom borgarleg lov og kongeleg kyrkjelov, og overlata avgjersla til den siste. Veikskapen ved dette framlegget var at det ville ført tinget inn i ein vanskeleg kompetansedebatt som ingen ynskte å ta opp. Under eit parlamentarisk styre, der storting og riksstyre må samarbeide, hadde spursmålet og berre formal interesse. Framlegget vart omsider teke attende.

Det andre framlegget kom frå Mowinckel som eit tillegg til proposisjonen: «Ved besettelsen av kirkelige embeder bør dog kvinner ikke ansettes som prester hvor menighetene av prinsipielle grunner uttaler sig mot dette.» Det var ein konsesjon til det religiøse samvit. Men framlegget ignorerar at vår kyrkje er ein einskap, ikkje ei samling independentiske kyrkjelydar.

Proposisjonen vart vedteken i Odelstinget 13. juni 1938 med 60 mot 48 røyster. Mowinckels tillegg vart vraka i fyrste omgang, men vart oppteke som merknad til proposisjonen i Lagtinget, som elles

godtok proposisjonen. 20. juni godtok Odelstinget lagtingsmerknaden, og 24. juni fekk den nye lov kongeleg sanksjon.

Vedtaket av denne lov gjorde eit sterkt inntrykk i kyrkjelege krinsar, endåtil i utlandet. I utenlandske kyrkjeblad kan ein møta det syn at den norske kyrkja nå har skilt lag med sine protestantiske systerkyrkjer, ja, med alle kyrkjer som er noko å rekna med. Det har gått som presten Carl Fr. Wisløff skreiv i Aftenposten 18. juni 1938: «I det øieblikk den norske kirke får kvinnelige prester — eller en lov som tillater sådanne — i det øieblikk er den norske kirke blitt en *sekt*.» Tidlegare har staten påtvinga kyrkja einskilde uluthersk og ubibelsk lærande embetsmenn. Men nå har staten påtvinga kyrkja ei generell ordning som prinsipielt står i strid med Det nye testamente. Etter ikrafttredinga av lov nr. 5 av 24. juni 1938 er vår kyrkjeskipnad kvalitativt ein annan enn før. På eit konkret område har kyrkjeskipnaden godkjent eit relativiserande syn på Guds ord.

Når dette kunne henda, kom det mykje av at det relativiserande syn har trengt seg inn i kyrkja sjølv. Formelt stod kyrkja samla i sin protest, men protesten hadde sjeldan noko meir fast å visa til enn opinion og tradisjon. Menighetsfakultetet og Bekjennelsestro Presters Broderkrets og dosent dr. Asting ved Universitetet hevda offentleg at det ikkje minst var ein konflikt med skriftordet. Men motparten kunne visa til at ikkje alle kyrkjemenn såg det slik. Ennå under kampen 1936 stod kyrkja sterkare enn under avgjersla 1938. Dosent Asting døydde alt i 1936. Kor lite berekraft dei andre argument hadde synte seg etter avgjersla. Då braut den kyrkjelege front saman på fleire punkt. Relativismen synte seg ikkje minst hjå dei mange som freista prova at vedkomande skriftord ikkje var ålmengjeldande ved å visa til moderne praksis i friare kyrkjeleg verksemd, eller ved å konstatera inkonsekvens mellom liv og lære hjå slike som fann Paulus-orda normative. Eit bibelbunde syn krev praksis omforma etter ordet og ikkje omsnutt. Forresten torer mykje av den påtalte praksis gjelda det ålmenne bruk av nådegåvene som Gud etter N. T. og G. T. deler ut likso vel til kvinner som til menn.

Den nye lova kan ikkje gjennomførast utan ansvarleg medverknad av kyrkjelege instansar. Det vil då syna seg kor sterk kyrkja

er til å bera påkjenninga frå ei påtvinga kyrkjelov som strider mot dei normer kyrkje har å retta seg etter elles.

Det skulle også verta dette storting som løyvde diktarløn til Arnulf Øverland. Øverland har ein diktargivnad av rang, det må ein medgjeva. På den andre sida var det eit stivt stykke av den norske staten, som er so nær sambunden med eit kyrkjesamfund, og som har lover med straff for spotting av det minste dissentarsamfunds religiøse tru, å gjeva årleg æresprenie til ein diktar som etter vanleg kjensle skriv blasfemisk og på det djupaste krenkjer alle kristne samfunds religiøse kjensler. Øverland skreiv i Dagbladet 22. juni 1937: «Jeg får ingen diktergasje — ikke i år og ikke neste år, og ikke så lenge jeg overhode er i stand til å skrive. En diktning som gir uttrykk for oprørske meninger, er, såvidt jeg vet, aldri blitt belønnet mens forfatteren var i live.» Øverland tok feil. Den 28. april 1938 vedtok Stortinget med 77 røyster å gjeve han diktargasje.

Av stor kyrkjeleg interesse er den nye klokkarlov av 17. juli 1936, som vart fyrebudd av ei departemental nemnd og vedteki av det førre stortinget. Etter denne lov kan klokkarposten i ei sokn leggjast ned når kongen samtykkjer i det. Hermed har den fyresetnad falle bort som den eldre lovgjeving om «Sognedegne» kvilte på, at kvar kyrkje skal ha sin klokkar. Det er alt gjort åtak på klokkarstillingane i visse kommunar. Klokkarstillinga er skilt frå læraryrket. Dermed er eit 400-årigt band mellom kyrkje og skule hogge over. Men vonleg kan det føra til ei fornying av klokkarstillinga. Tidlegare var det helst mannens kvalifikasjonar som lærar som avgjorde om han fekk klokkarposten. No kan klokkaren veljast etter berre kyrkjeleg omsyn. Kan det lukkast kyrkja gjennom heldig personval og nyordningar å effektivisera klokkarstillinga så ho stig i vyrdnad i folks augo, kan denne lov verta til signing for kyrkja. Elles vert det vel banesåret for den einaste kyrkjelege stilling ved sida av prestens i våre kyrkjelydar.

Når det gjeld det som ein kan kalla *den kristne kulturfronten* er å nemna at seksualmoralen har stått på dagsordenen heile tidbolken. Dei seinare års statistikk syner så sterk nedgang i fødselstalet og så stor auking i talet på abortus provocatus og på ekte-

skapsskilsmål, at det er opplagt at det norske folket må vera langt nede i dekadansen. Medan fødselstalet i det 19. hundreåret stort set låg over 30 pr. 1000 årleg, har det i seinare år lege under 15. I Oslo har fødselstalet nått eit slikt lågmål at det berre er ca. ⅓ av det som trengst for å halda folkemengda ved lag. Når det gjeld fosterdråp utført på sjukehus har talet meir enn 10-dobla seg etter verdskrigen, medan dei tilsvarande tal i Danmark og Sverige ennå held seg relativt låge og berre utgjer ein brøkdel av våre tal, trass i større folkemengd. Vår straffelov (§ 245) set straff for den som drep sitt foster eller medverkar til fosterdrap, men gjer ikkje undantak for dei tilfelle då lækjaren må tyna fosteret avdi mora sitt liv står på spel. I livd av denne foraldra lovgjeving har den enorme fosterdrapstrafikk vakse fram. Attåt fosterdrap ved sjukehus kjem fosterdråp utført av lækjarar privat og av kvakksalvarar. Sakkunnige har meint at det årleg vert utført ca. 5000 fosterdråp i dette land, d. v. s. 10 prosent av fødselstalet. Av skilsmål hadde vi kring år 1900 ca. 100 pr. år, i seinare år har vi hatt ca. 1000. Oslo har ca. 2000 giftarmål og ca. 400 skilsmål årleg, d. v. s. kvart 5. ekteskap går overstyr.

Når Noreg står låkare enn grannelanda, torer det hanga saman med at vårt land i krigs- og etterkrigs-tida hadde større økonomiske, sosiale og moralske konjunktursvingningar enn Sverike og Danmark. I krigs- og etterkrigs-tida vaks det i Oslo fram eit studentmiljø som i radikalisme ikkje hadde noko sidestykke i våre granneland. Den nye seksualmoralen har vore dyrka teoretisk i intellektuelle krinsar som held seg til kombinasjonen Marx-Freud. Driftslivet skal ha sin naturlege rett utan omsyn til den konvensjonelle moral, elles kan det føra til årvorlege nevroser. Trur nokon at det å løysa dei gamle moralband vil føra til kaos, så er det berre avdi han ennå tenkjer individualistisk. I det nye samfund vil sosiale ordningar trygda oss mot kaos. Grupper av etterkrigsstudentar som vaks fram under denne orientering er nå førarar for ungdomen i skulen og samfundslivet.

Som døme på djerv agitasjon for den nye moralen kan nemnast foredraget åt August Lange, lektor ved Vahls skole i Oslo, i Bergens studentsamfund 21. januar 1938 over emnet moralsk og umoralsk ungdom. Han gav etter referatet den offentlege moral

indirekte mykje av skulda for dei seksuelle kriminalbrot som politiet frå tid til tid må gripa inn mot, og tilrådde eit fritt seksualliv millom ungdomen alt frå tidleg alder, visstnok helst i form av kameratekteskap. Han ville ha eit kontor der dei unge kunne få seg preventivmiddel, og skulen og foreldra skulle hjelpa dei unge så dei kunne søkja seksuelt samliv.

Kampen mot den nye moral må fyrst og fremst førast som åndskamp om han skal lukkast. Dei kristne og kyrkja har i nokon mun teki denne kampen opp. Den kristne ungdom har ved fleire høve gjeve djerve vitnemål om at han held fast ved dei kristne ideal og kjenner seg sterk ved det. Klårt og spontant reagerte den kristne ungdom i Bergen etter Langes foredrag, gjennom eit stort møte i Turnhallen. Ein av dei unge sa etter referatet m. a.: «Når Gud får råderum i sinnet, opphører seksuallivet å være et problem. Om der i våre dager er unge mennesker i nød, får man da ikke av den grunn pådutte all ungdom en slik nød.» Og «Dagen» skreiv ved same høve om den kristne ungdom: «Den avviser med forakt tilbudet om forskudd på ekteskapets gleder.»

Våren 1936 var det mykje skriving om moralen mellom skuleungdomen, serleg russen i Oslo, og grunnen var ymse meldingar om ein heil del russegjenter i eit tidlegare årskull som skulle ha søkt hjelp til abortus provocatus hjå tre Oslo-lækjarar. Fru Gulla Grundt tok på seg ansvaret for det som opphaveleg var sagt, utan å nemna sine kjelder. Ho forma til slutt sitt påstand såleis: «De tre læger var tilsammen blitt konsultert av 34 unge piker som fryktet følger av sin russetid» (Aftenposten 11. mars 1936). Det vart aldri godtgjort om dette var sant eller ikkje. Men fru Grundt vart ikkje ståande åleine. Det kom fram mykje om russen som ikkje var bra. Serleg nytta domprost Hygen høvet til å ruska kraftig opp i folks samvit, ikkje berre russens. Han sat inne med fyrstehandsopplysningar og la ikkje fingrane imellom. «Jeg vet med absolutt visshet at disse (de ukontrollerte Nachspiel til russefestlighetene) ikke minst under påvirkning av uvant alkoholnytelse kan utarte til rene orgier,» skreiv han (Aftenposten 10. mars 1936). Han la stort ansvar på foreldra og på skulen, og kravde betre tilsyn og vern om dei unge i gymnasiast- og russetida. Hygens aksjon gjorde god verknad. Mange vakna or sin blinde tillit til skulen og til ungdomen,

og tok til å kjenna seg medansvarleg i det som hende. Dinæst kom det til ei opprydjing. Politiet i og kring Oslo vart strengare med russefestane, russeprogrammet i Oslo våren 1936 vart konfiskert, rektorkollegiet i Aker vende seg 7. mai 1936 til kyrkjedepartementet og tilrådde skarpe rådgjerder mot framferda hjå ein del av russen. I 1938 vart restopplaget av Oslo-russens avis konfiskert og innhaldet prøva på rettsleg veg. Viktigare enn dette er det at aksjonen synest ha bore frukter mellom russen sjølv. Ein merkar nå ein vilje til å finna tillitsmenn som representerar ungdomen på ein sømelegare måte. Framom alt er det gledeleg å sjå den framgang den kristne gymnasiast- og russerørsla har fått dei siste åra. Gjennom personlege vitnemål i russelag, på opne plassar, i kringkastinga, i pressa set dei eit sterkt merke på russetida.

Visseleg ser storparten av det norske folk trass i alt på den kristne seksualmoral som den rette. Difor kunne i si tid oppropet mot fosterdråpstrafikken samla omlag ein kvart million underskrifter. Gong etter gong har einskildpersonar og organisasjonar reist kravet om revidering av lovene til vern om det ufødde liv, og bakom står ein sunn folkeopinion. Høveleg lovframlegg er seinast utarbeidt av overlæge dr. med. Harald Natvig. Ein sers komité for folkemoralens reisning har vore i arbeid for lovrevisjonen. Bispemøtet, det kyrkjelege landsmøte, Norges kirkelige landslag o. fl. har atter og atter vendt seg til statsmaktene i denne sak. Serleg aktuelt er spursmålet etter at våre granneland har fått nye, gode rettsnorer på dette område, Danmark ved lov av 18. mai 1937 og Sverige ved lov av 17. juni 1938. Justisministeren har opplyst at saka er under handsaming, men ennå har det ikkje ført til noko lovframlegg i Stortinget.

Eit sers positivt og verdfullt tiltak i kampen for kristen folkemoral var det at Norges kristelige Presselag i mai 1938 sette op denne prisoppgåva: «Seksualspørsmålet i kristelig belysning. Et opgjør og en orientering.» Det har med rette i det siste vore reist ynskjemål om at kyrkja måtte få menn og kvinner med spesiell sakkunnskap i ting som vedkjem kulturfronten. Her er eit døme i det små på korleis ein kan elska fram slik sakkunnskap.

Ein annan del av den kristne kulturfront gjeld skulen. Gjennom dei nye folkeskulelovene (lovene av 16. juli 1936 nr. 8 og 9) kom

den kristne barneopplæring i brennpunktet. Under stortingsdebatten tala sterke røyster for at den passus i § 1 skulle gå ut som seier at folkeskulen skal hjelpa til å gjeva borna ei kristeleg og moralsk oppseding. Men framlegget vart nedrøysta. Dermed er det slått fast av våre statsmakter at ei reint historisk eller sakleg kunnskaps-innprenting ikkje er nok når det gjeld kristendomen. Læraren skal etter evne freista gjennomsyra alle fag og alt samvære med kristen ånd. Om kunnskapskrava i kristendom heiter det at «borna skal vera støde i kjennskapen til hovudinnhaldet i bibelsoga, til dei viktigaste hende i kyrkjesoga, og til den kristne barnelærdomen etter den evangelisk lutherske truvedkjenninga». Dette er bra, men så spørst det kor mykje tid skuleplanane gjev læraren til å gjeva denne innføring. Lovene seier at departementet skal setja opp ein mønsterplan med læreplanar og timetalslister. Der skal stå minste-krav, bindande for alle skular; elles står kommunane fritt. I på-vente av mønsterplanen utarbeidde skuleinspektør dr. B. Ribsskog eit framlegg til skuleplan for Oslo som seinare vart godkjent, og som reduserte timetalet frå 21 til 14 timar pr. veke (alle 7 klasser tilsamanlagt). At ein førande kommune som Oslo tok i veg slik, spådde ikkje godt, det vekte sorg i kyrkjelege krinsar og framkalla diskusjon og protestar. Oslo lærarlag var samd i nedskjeringa, men Oslo lærarinnelag imot. Omlag samstundes gjekk departementet uventa til ei urimeleg nedskjering av timetalet i kristendomsfaga i lærarskulen etter tilråding av lærarskulerådet (formann: skule-inspektør dr. Ribsskog). Timetalet vart redusert frå 12 til 10 timar i veka i den 4-årige lærarskulen og frå 8 til 6 timar i den 2-årige. Både faglærarane og det kyrkjelege landsmøtet 1937 protestera, men fåfengt. Då skuleinspektør Ribsskog som formann i lærarskule-rådet har med mønsterplanen å gjera, har mange ottast at denne normalplanen vert hard med kristendomsopplæringa. Bergen fylgde ikkje Oslo, men vedtok at engelskopplæringa ikkje skulle gå ut over kristendomstimane. Bispedømemøta landet rundt hadde årvorlege dryftingar om denne sak og vedtok resolusjonar til styremaktene. Men kyrkja er og gått positivt til verks for å gjera seg sakleg gjel-dande i skulepolitikken. Etter framlegg av skulestyrar A. Leere på det kyrkjelege landsmøtet 1937 valde det friviljuge kyrkjeråd same hausten eit permanent sakkunnigt skuleutval som skal vera kon-

sulentar for rådet i skulesaker. Omlag samstundes tok og dei lovfeste bispedømeråd til med å få seg tilsvarande skuleutval, og sume sokneråd har fått skuleutval. Oppgåva er å hjelpa til at kristendomsopplæringa både kvalitativt og kvantitativt vert så effektiv som råd.

Gjennom sundagsskulen vert det utført ei stor kristeleg gjerning i det stille under mange offer. Arbeidet er veksande. Det internasjonale sundagsskulemøtet i Oslo 6.—11. juli 1936, då 2500 delegerte frå 47 nasjonar og 70 kyrkjesamfund møttest, vart ei mønstring og ein kveik. Kagawas vitnemål um at han gjennom sitt livsarbeid i slummen hadde lært at ein skulle byrja med borna, og at slumarbeidarar som regel var opplært gjennom sundagsskulen, var eit sterkt tillitsvotum til sundagsskulearbeidet.

Dei kristelege ungdomsskulane har hatt ei jamn vokstertid. Det finst omlag 30 slike skular med ca. 180 lærarar og ca. 2200 elevar årleg. For lettare å hjelpa ungdomen til ein start i livet, har det kristne skulearbeid i seinare år fått meir fagleg orientering. Handverksteknikk, motorlære, navigasjon vinner inngang i fagkrinsen. I september kunne den fyrste ungdomsskulen for sjømenn, Risøy kristelege ungdomsskule, opna sitt fyrste kursus. Den 25. april 1938 kjøpte Indremisjonsselskapet Tomb herregard i Råde og tok til å byggja han om til jordbruksskule.

Dei private lærarskulene har hatt ei hard tid. I mai 1937 vart Notodden lærarskule, den eldste private som programmatisk la serleg vekt på det kristelege, nedlagt av Stortinget, d. v. s. fråteken eksamensrett og statsstunad. Framlegget om at det heretter ikkje skulle finnast private lærarskular fall, slik at Oslo lærarskule, driven av indremisjonen, vart ståande og fekk høgtida sitt 25-års jubileum i fred same våren.

Eit område av kulturlivet som kristenfolket etter hand har vorte merksam på er kringkastinga. I 1936 vart Norges kristelige lytterlag skipa, og frå 1937 fekk laget sitt eige organ, «Vern ditt hjem», som vert sendt til alle medlemer. Relativt er laget alt ein sterk lydarorganisasjon. Styret for Rikskringkastinga har frå 1937 tilsett ein fast kyrkjeleg konsulent for den religiøse del av programmet, res. kap. Ingvald B. Carlsen.

For Stortinget våren 1937 vart framlagt proposisjon til lov som

gav høve til tipping på vanlege idrottsplassar under offentleg kontroll. Tippinga, serleg under fotballkampar, skulle skaffa pengar til statskassa og til idrotten. Idrottstippinga hadde bore dårlege frukter både i grannelanda og på tråvarbana her heime. Norges kirkelige landslag gjekk difor til aksjon mot lovframlegget. Kristenfolket hadde her som i kampen mot fosterdråp representative sakkunniga på si sida. Både formannen i fotballforbundet og formannen i Bergens fotballkrins var imot idrottstipping. Den 8. juni 1937 fall tippelova i Odelstinget.

Ei mindre sak, som likevel syner at det nyttar å gå inn for kristelege verdiar i samfundslivet, var den om namnet «Påskebrygg» som vart lansert i ølreklamen våren 1937. Kristenfolkets edruelighetsråd vende seg til Den norske Bryggeriforening og bad om ikkje å bruka det namnet då det kjendest sårande for mange kristne at namnet på den ålvorlegaste kristne festen vart knytt til ølreklamen. Det kom svar at ynskjet skulle verta respektert, og namnet fall bort etter vårsesongen 1938.

Den kristelege forlagsverksemd er stendig veksande, men litteraturen som vert sendt ut, når sjeldan lenger enn til kristenfolket sjølv. Norsk kristeleg bokmannslag vart skipa 1. september 1938.

Den kristne kulturfront var under dryfting på Den norske presteforenings generalforsamling oktober 1938. Etterpå vart det i den kyrkjelege pressa mint om at den viktigaste og avgjerande oppgåva var å forkynna ordet og høyra det til frelse. Dei tider då kristendomen skapte kulturepoke, var tider då dei kristne suverent ignorerte kulturen for heilt å halda seg til ordet.

I 25-års-studentane si jubileumsbok 1938 skriv overingeniør Wilh. Firing i stykket «Vi ingeniører»: «Vi er tidsåndens funksjonærer som søker ny sjef. Quo vadis, Domine?» Her finst utan tvil mange «tidsåndens funksjonærer» som ventar at kyrkja kan gjeva dei svaret.

MICHAEL TYRHOLM

PRESTEN OG GRANSKAREN

Av Reidar Bolling.

I.

Lengst sørvest i landet ligg ei sermerkt bygd som heiter Lista. Nordsjøen vaskar kring strendene, legg alvor inn over hjarto, men byggjer samstundes bru ut mot den store verda. Heilt frå steinalderen har det vore ei folkerik busetjing som har sett merke etter seg i dei skiftande tider.[1]) Bygda har beint fram vore eit eldorado for arkeologane. Namnet på hovudsoknet, Vanse, syner at dei gamle ikkje berre tenkte på si jordiske velferd, men og hadde syn for det som var større enn menneskje. Vanse tyder enga til vanene, og det har nok vore ein heilagdom for dei der kyrkja seinare reiste seg. Gardsnamn som Frøyland og Frøysti vitnar og om det same.[2])

På vikingeferdene kom listerlendingene saman med kristne og tok imot impulsar frå dei. Det er og naturleg at bygda var millom dei allerførste i landet som vart kristna under «Olavane». I katolsk tid var soknepresten i Vanse allstødt ein høgvyrd medlem av domkapitlet i Stavanger.[3]) Kallet var stort og rikt, og presten rykte jamt fram til prost. I nyare kyrkjesoge stig bygda fram med den første mannjamne kristelege vekkjing ein veit å nemne her i landet. Snaudt nokon stad finn ein eit så rikt kristenliv i attande hundreåret. Ein spottar skreiv i 1792 at «derimod træffer man faa Steder paa Landet saadan Mængde af de saakaldte Hellige».[4]) Vekkjinga var herrnhuttisk farga, og det er vanleg å rekne frambrotet til 1767 då Søren Bugge vart prest i Vanse.[5])

---

1) Jan Petersen: Lista i forhistorisk tid. I Abraham Berges: Lista s. 113 flg. — 2) Smst. s. 218. — 3) Berge: Lista s. 314. — 4) Eckstorm: Sandfærdige Fortællinger og Hændelser. — 5) D. Thrap: Brødremenigheden i Norge s. 42. Søren Bugge hadde ein bror som var forstandar for eit brødrelag i Bergen og sende i 1776 son sin i lære til Herrnhut.

Det er likevel spursmål om ikkje Bugge har fått for stor ære for det nyvaknande kristenlivet og at ein kan gå endå lenger attende når ein vil råke nybrotsmannen som både pløgde og sådde der Søren Bugge og utsendingane frå Herrnhut seinare kunde hauste med fryderop. Ein råkar då sokneprest Michael Tyrholm, magister og consistorialråd, som sat i kallet i 43 år, og som kjeldene syner, har vore ein sjeldsynt arbeidsam og samvitsfull prest med pietistisk huglag samstundes med at han åtte vidsveimande vitskaplege interesser.[6]) I kvart fall er Michael Tyrholm så pass åndeleg dimensjonert at han fortener å bli kjent av teologane idag.

Tyrholm høyrde til ei gamal presteætt. Morfaren, Mikkel Mogensen, var sokneprest i Hobøl, og då han på sine gamle dagar skulde ha seg ein kapellan, sytte han for å finne ein ugift mann, Niels Tyrholm, så han kunde ha von om å få forsørga ei av døtterne. Det gjekk etter planen. Malene Mikkelsdotter fekk kapellanen, og kallet skulde vel i si tid med kongens nåde og gå i arv. Slik gjekk det likevel ikkje. Truleg fall ventetida for lang, for i 1695 vart Niels Tyrholm sokneprest i Jelsa i Ryfylke. Eldste guten, som heitte etter morfaren, Michael, var då 4 år, — født 8. juni 1691. Faren las med guten heime til han var 13 år, og sette han så inn i latinskulen i Bergen.[7]) Stavanger skule låg mykje laglegare til, men hadde så duglaus ein rektor, Claus Pavels, at heile skulen var i oppløysing.[8]) Skulen i Bergen hadde nett då vunne eit serleg godt namn under Søren Lintrup, rektor sidan 1695. Også lektoren Niels Smed som seinare vart biskop i Bergen, var mykje vyrd.[9]) Michael Tyrholm fekk elles ikkje høve til å sitje under Lintrups lærestol. Ein fælsleg brann herja Bergen i 1702. Skulen strauk med, og rektor tok med seg 20 elevar som skulle inn på universitetet, og for til Kjøpenhamn. Han kom heller ikkje att meir, og etter lange tingingar sa han i 1704 frå seg rektoratet og slo seg ned for godt i hovudstaden.[10]) Konrektor Rudolf Burennæus rykte då fram til rektor, og hadde han enn ikkje så stort eit namn som Lintrup utetter, synte han seg likevel å vera ein interessert og kunnskapsrik lærar som fekk fram dei som vilde lære på stutt tid og med ære. Michael Tyrholm sat tre år i skulen. Berre 16 år gamal vart han dimittert til universitetet i 1707 saman med tre andre. Alle bergensarane valde Søren Lintrup som just då var blitt professor til privatpræceptor.[11])

Niels Tyrholm var ein dårleg økonom som strei med pengesorger all si tid.[12]) Han hadde difor heller ikkje stort å hjelpe sonen med,

6) «En av de lærdeste Præster i sin tid» kallar stiftsprovst Hans Engelhardt Tyrholm i sine uprenta «Optegnelser til Christiansands Stifts Kirkehistorie». Rigsarkivet, Kjøpenhamn. — 7) Berge: Lista s. 329. — 8) Biskop Bircherods kopibok i Kristiansand bispearkiv, band I. Seinare avstytt til Bircherod I (upaginert). — 9) A. E. Erichsen: Bergens Kathedralskoles Historie, s. 57 og 68. — 10) Smst. s. 59. — 11) Birket Smith: Københavns Universitets Matrikel II s. 321. — 12) Pakke 10 a. Kristiansand bispearkiv.

og han måtte fekte seg fram så godt han kunde dei tre år han førebils heldt seg i Kjøpenhamn. Saman med dei andre fatige studentane fekk han nyte godt av dei hjelperådene som fans. Han budde på «Regensen» og fekk mat på «Kommunitetet»,[13]) men han fekk vel gjere same røynsle som ein samtidig som skreiv i dagboka si «at Maden var slet og Øllet var surt», «at han havde intet at lægge i Kakkelovnen» og «at mine Klæder begyndte at falde af mig».[14]) Det var ikkje lyse arbeidshøve, og mange studentar for heim og tok seg arbeid for seinare å kome ned og ta eksamen. Slik gjorde og Tyrholm. Mogeleg kan bortgangen til dei teologiske professorane Hector Masius og Hans Wandal i 1709 og 1710 ha verka med i avgjerda hans.[15])

På «Regensen» kom Tyrholm til å lære ein ni år eldre teolog å kjenne som seinare skulde vinne eit vidgjete namn. Det var Thomas v. Westen. Han var nett komen med i den pietistiske vekkjinga og med heile sitt varme hjarta gjekk han inn for sitt nye livssyn. Han preika ofte i kyrkjene, og Tyrholm gjekk og høyrde han og kjende seg grepen av forkynninga hans. Det var «een opbyggelig Lærdom jeg og lagde paa Hierte». «Han prædicede med stor applausia og særdeles pathetisk». Teksten for ei preike i den gamle slottskyrkja på 10. sundag etter trieining kjem Tyrholm i hug mange år seinare. Det var Habakuk kap. 3 v. 2. Tyrholm skulde og slå fylgje med von Westen opp til Noreg i 1710 då han skulde ta imot Veøy soknekall. Det vart det likevel ikkje noko av. Thomas von Westen fall ut med skipparen som han hadde tinga med då denne var noko stor og kaut i munnen.[16])

Var det enn hardt å greie seg i Kjøpenhamn, måtte det likevel kjennast som ei forvising for den lærehuga studenten å bli gåande inne i den avstengte fjordbygda. Høyrde Michael til dei vakte i pietistflokken, som ein har all grunn til å rekne med, fekk han ikkje mykje kveik for sitt åndelege liv i prestegarden i Jelsa. Niels Tyrholm var ein morsk og einvis mann som låg i jamn strid med bygdefolket og synte større ihug for å hauste inn tiendkornet enn for å hauste inn i Guds rike.[17]) Kor lenge Michael stogga i heimen kan ein ikkje finne ut, men Abraham Berge fortel[18]) at han alt i 1711 tenkte seg ned til Kjøpenhamn att, men snudde i Stavern då han fekk vite at det var pest i Danmark. Berge tek derimot i miss når han fortel at Michael Tyrholm vart heime heilt til 1714. Det året fullførte han sin teologiske eksamen og fekk laudabilis både til attestas og dimispreika.[19]) Huslærartida hos etatsråd Mejer som

[13]) Berge: Lista s. 329. — [14]) Edvard Holm: Danmark-Norges Indre Historie under Enevælden fra 1660 til 1720, Første Del, s. 390—391. — [15]) Kirkeleksikon for Norden, III s. 194 og IV s. 773. — [16]) Manuskript nr. 260 av Tyrholm i Universitetsbiblioteket om Thomas v. Westen. To sider i folio. — [17]) Mauland: Soga um Jelsaprestane m. st. — [18]) Berge: Lista s. 329. — [19]) Biskop Nyrops kopibok I s. 162.

Berge nemner, har vel vore under siste delen av det teologiske studiet. Vel heimkomen tok han til å hjelpe far sin i kallet. Han preika ofte i kyrkjene og var virk til å sjå inn til sjuke.[20])

I 1716 flutte Niels Tyrholm frå Jelsa til Evje. Det var blitt så heitt for han der borte at han var glad med å få skifte kall med ein gamal kjenning Mentz Blix. Blix hadde skamslått seg på ei ferd til annekset og vilde til eit kall der han slapp å ri, men kunde sitje i båt.[21]) Evje soknekall var så stort at presten allstødt heldt kapellan. Tyrholm hadde ikkje vore lenge i embetet før han prøva få kapellanen til å fare sin veg, så Michael kunde få plassen etter han. Det kunde biskopen ikkje gå med på og soknepresten fekk ei kvass påminning. Bispen fekk elles meir og meir å laste gamle Tyrholm for, millom anna at han dreiv opent brennevinssal attmed kyrkjene messesundagen. Ein gong Michael var i byen og vitja bispen, fekk han den mindre hugsame oppgåve å segje frå til far sin at han laut folke seg.[22]) Ein kan difor ikkje undrast på at Michael illtreivst heime og gjerne nytta høvet til å ta seg ein bytur. I Kristiansand traff han åndsbrør, der kunde han få låne bøker, og der vart han kjend med bispen og vann venskapen hans. Bispen vilde og gjerne hjelpe han til å kome i arbeid. Han preika fleire vendor i domkyrkja og bispen høyrde på han «med god fornøyelse».[23])

Det vart og tala om at Tyrholm skulde bli kapellan hos stiftsprost Ole Bagger i Kristiansand, når huskapellanen Jonas Scheen rykte fram til høgare stilling. Biskopen rådde elles Tyrholm til å fare ned til Kjøpenhamn for å stille seg i køen av embetssøkjarar. Her kom han til å gå gjerandslaus over eit år, frå sommaren 1817 til seinhaustes 1719. I mellomtida var Scheen flutt frå Kristiansand, men Bagger gløymde lovnaden sin og kalla ein dansk teolog Praem til kapellan. Tyrholm vart fælande harm då han høyrde det. Han kravde at Bagger måtte bli stemnt for prosteretten for lovnadsbrotet. Biskop Bircherod vilde ikkje ha slik oppvask millom to som han heldt av, og roa Tyrholm med venlege ord og lova han skulde ikkje gløyme han.[24]) Bircherod heldt og lovnaden sin. Gamle prosten Schytte i Lyngdal vilde ha seg ein hjelpar, og bispen peika ut Tyrholm. Han vart ordinert i domkyrkja i Kristiansand 20. desember 1719 og tok fatt på arbeidet sitt med liv og lyst.[25])

Prost Schytte var 72 år gamal, og Tyrholm rekna vel med at han skulde få rykke opp etter han når tida kom. Han kjende seg så trygg på å skulle bli sitjande at han våga gifte seg[26]) i september

20) Bircherod II anno 1718. — 21) Evje kallsbok. — 22) Bircherod II. — 23) Smst. — 24) Smst. 22. sept. 1719. — 25) Smst. I gratulasjonsskrivet til kong Fredrik IV som han la fram for kongen nyårsdagen 1725 fortel han om arbeidet sitt i Lyngdal. — 26) Personalhistorisk Tidsskrift 2. Bind. Kbh. 1881, s. 222. Han vart gift 3. september 1721 med Janichen Hielm, fødd 21. juli 1692 i Hjelmeland, dotter av sokneprest Peder Søfrenssen og Margrethe Hielm. Janichen hadde før vore gift med Henrik Rosenkilde,

1721. Men — berre eit par måneder seinare døydde prost Schytte. Førebils var han likevel med godt mot. Han rekna med å ha bispen på si side, og det hadde han nok rett i, endå ein nok kan tykkje Nyrop kunde ha tatt noko sterkare i. Han skreiv 14. november 1721 til oversekretær Wibe og sa ifrå at Lyngdal var blitt ledig ved prost Schyttes død. «Samme Mand, som tillige var Præpositus, hafde i nogle aar haft medtiener, heder hr. Michael Tyrholm, en meget god Præst baade i Lærdom og Levnet og fortiener et godt stæd, haffer hos mig forlangt attest om sit Opførsel i Embedet, som jeg ham ei har kunnet vægre og trolig med denne Post lader indlevere sin allerunderdanigste memorial om Succession.»[27]) Stort var difor vonbrotet då han utpå vinteren 1722 fekk melding om at kongen 19. desember 1721 hadde kalla ein ledig prest Niels Coldberg, som endåtil var yngre enn Tyrholm, til sokneprest i Lyngdal.[28])

Tyrholm vart vel sitjande ut nådensåret i Lyngdal, men måtte så til å sjå seg om etter noko å leve av. I Lyngdal hadde han ikkje lege på latsida. Han hadde vore flittig til å katekisere både sundag og kvardag. Han nøgde seg ikkje med å sjå folk i kyrkja, men fann fram til heimane der han forsøkte å «indplante de Vanvittige og eenfoldige, baade unge og ældre, den reene og rette underviisning i Deris Saligheds Kundskab». Det var kan hende ikkje alle som var like nøgde med å få vitjing av kapellanen, for han nytta høvet til å overhøre husfolket i deira kristendomskunnskap. Fann han nokon som ikkje hadde nokon bibel, skreiv han etter ein for dei. Når dei då møtte fram til nattverden, måtte dei gjere greie for dei ulike truesstykkje, og fann han at kunnskapene var for små, tok han seg serleg av dei før han tok imot dei ved nattverdbordet.[29]) Framferda liknar Thomas von Westen og dei andre kjende pietistane i deira kyrkjelyder.

Som brødlaus måtte han atter ta vegen til Kjøpenhamn og kome inn i krinsane kring kongen om han skulde ha von om å få noko å gjere. Han fekk bu fritt hos den gamle arbeidsgjevaren sin, etatsråd Mejer, og preika tidt i kyrkjene medan han venta på den kongelege sol skulde kaste strålane sine på han.[30]) Han fekk og øve seg i tolmod. Det gjekk tre år før han fekk kall, og det måtte vere hardt å gå slik på det uvisse. Likevel var det ei trøyst at han hadde biskop Nyrop med seg. I søknaden om Lund i 1723 skreiv bispen på: «supplicanten haver altid lagt vind paa piete og skikkelighed

---

nedste kapellan i Stavanger. Han døydde i juni 1713. Ekteskapet var barnlaust. Janichen Hielm døydde i Vanse 27. august 1774. Ho ser ut til å ha vore ei rådrik og myndig frue.

27) Nyrop I s. 134. — 28) Trygve Sundt: Litt etterslått fra Lyngdal, s. 40. Niels Coldberg var ein jernhard, stridlynd og einvis mann som Tyrholm seinare fekk mykje bry med. — 29) Dend Kongelige Hellighed og Herlighed, Msk. Thott nr. 900. Kgl. Bibl. Kbh. — 30) Berge: Lista s. 330.

og er med de bedste embeds gaver lykkeligen aflagt, saa at hand formedelst sin lærdom og beqvemhed er værdig til at nyde allernaadigste forfremmelse».[31]) Til Ekersund same året: «af berømmelig Lærdom» og i 1724 til Undal: «som nu over tre aars Tid har indleveret næsten 200 Suppliquer».[32]) Endeleg kom tida for Tyrholm. Nyårsdagen 1725 fekk han lov til å leggje fram for kongen ein gratulasjon, prydeleg utført på 41 foliosider med kunstrikt titelblad og i raudt silkeband: «Dend Kongelige Hellighed og Herlighed med allerdybeste Devotion Panegyrisk Afmalet og tilbedet.» I dei mest krypande ordelag skildrar han korleis kongen er ei openberring av Guds eigen herlegdom og heilagdom. Eineveldet finn han mange prov for i Bibelen. Millom alle kongane er atter Fredrik IV den gjævaste. «Der var ingen Konge som Hand der saa vendte sig om til Gud af sit gandske Hierte.» Samstundes fekk Tyrholm og høve til å fortelje om arbeidet sitt i Lyngdal og om vanskane han no stod i. Han vona no at kongen vilde hjelpe han. Mottoet på titelbladet er her typisk nok: «See — Flid og Bøn har Haab om Løn.»[33]) Kongen likte å bli skamrost, og Tyrholm fekk lov å preike eit par gonger i slottskyrkja og vart endeleg utnemnt til Vanse soknekall 7. juli 1725.[34])

II.

Hadde enn ventetida vore lang, fekk han no eit kall som han kunde kjenne seg nøgd med. Vanse med anneksa Herad og Spind var eit av dei største kalla i Christianssands stift. I 1725 var det sett op med ei innkome på 400 riksdaler,[1]) men i 1740 skriv bispen at kallet gjev millom 5 og 600 daler. Han kom difor med framlegg om at det skulde bli tilsett ein residerande kapellan ved første presteskifte.[2]) Samanliknar ein med grannekalla, finn ein at Lyngdal var sett i 229 daler og Bjelland i 180. Det var difor ikkje undarleg at Tyrholm vart sitjande i Vanse. Han fekk og ein lang arbeidsdag, rik på glede og sorg både i heim og kyrkjelyd.[3])

Det var og nok å ta fatt med. Bygda låg ut mot havet, og det var eit livalt samband med Holland. Handel og skipsfart skapte romsamare kår enn andre stader, men bar og fram flottare levemåte og lausare livssyn. Liksom i Lyngdal tok han til å fare ikring frå

31) Danske Cancellies gratialprotokol. Avskrift i Riksarkivet i Oslo. — 32) Smst. — 33) Mskr. Thott nr. 900. Kgl. Bibl. Kbh. — 34) Nyrop II s. 140.

1) Pakke 2. K.b.a. — 2) Kopibok for biskop Kærup IV s. 154. — 3) Ein stor barneflokk vaks opp i prestegarden. Eldste sonen, Niels Henrik, var fødd i Vanse 1725. Han vart prest, men døydde før faren som sokneprest i Bragernes i 1766. Han var ein gåverik mann med store natur-historiske interesser. Ein annan son, Peter, gjekk den juridiske vegen og døydde som kanselliråd. Fleire born døydde unge. Ei dotter Malene som vart 19 år, syrgde Tyrholm serleg på (Vanse kirkebog).

gard til gard og tale med folk om Guds rike. Han førte bok over kunnskapene og den åndelege voksteren hos dei einskilde, og ved nye vitjingar såg han etter om det var framgang å finne.[4]) Listerlendingane fekk kjenne at dei hadde fått ein streng og myndig prest. Kyrkjetukta vart halde oppe med fastleik og han gjorde ikkje skil på folk. Lista over «publice absolverede» i kyrkjeboka syner at han rakk lenger enn dei fleste. Vel gjeld storparten av straffene «lejermaal» og barneskade, men han får og fram drikkaren som har vekt forarging, koneplagaren og slåsskjempa. Likeins er han nærsøkjen mot dei som held seg borte frå nattverden. Streng som han er, syner han likevel mildskap og forståing der det kan gagne mest. Ugifte foreldrer som vil gifte seg, slepp såleis stå skrifte.[5]) Møter han derimot trass, er han bønlaus. Ein rik skippar, Hans Meberg, hadde ført eit ukjurent liv. Alt i 1738 hadde han stått skrifte for synd mot sjette bodordet.[6]) I 1745 misfor han seg likeins, men kom undan den borgarlege straffa med å sverje seg fri frå farskapet. Kyrkjestraffa vilde han snitte seg undan med å skrive seg inn som soldat og komme inn under dei militære undantakslovene.[7]) Han fekk og ein kaptein til å skrive til bispen, og han som ikkje var heilt klår over tilfellet, ba Tyrholm sleppe Meberg fram til nattverds utan skrifte.[8])

Tyrholm gav seg korkje for den eine eller andre, og bispen såg snart at presten hadde rett.[9]) I samsvar med lova gjekk Tyrholm og medhjelparane til Meberg og vilde tale for han, men han var heilt forherda. Han svara «at hand ikke holdt Hoereri for Synd, udladende sig med disse Ord at Hand maatte forundre sig over at mand her gjorde saa stort væsen deraf, da det i Holland blev intet agtet».[10]) Til slutt gjekk Tyrholm i samråd med bispen til strengaste rådgjerda: å støyte han ut av kyrkjelyden med bannsetting (Christian V Norske Lov 2 — 9 — 11).[11]) Då bøygde Meberg seg og stod skrifte i Vanse kyrkje 4. sundag etter trieining 1746.[12])

Når han kunde bøygje så hard ein kar, er det ikkje å undrast at det kom til å stå age av Tyrholm. Han vart og mykje nytta til å skilje grannar som fall ut med kvarandre, og han hadde allstødt ein lukkeleg givnad til å stifte fred. «Med Hierte og Mund» lovar dei å halde fred og leve «skikkeligen».[13])

Tyrholm kallar seg «en Elsker af Fred»,[14]) men kunde likevel ikkje finne seg i alt. Kyrkjeverja Daniel Slevdal fylte ikkje plassen sin. Han let kyrkja forfalle og sette inn reine gutungar til kyrkje-

---

4) Nyrop II s. 253. Diverre fins ikkje denne boka. Slike sjeleregister finn ein fleire av frå pietismetida. Sjå Norvegia Sacra 1927 s. 99. — 5) Lista kirkebok. Tatt i bruk av Tyrholm 1725. K.b.a. — 6) Smst. — 7) Wessel Berg: Kongelige Reskripter I s. 907. — 8) Kærup VII s. 109. — 9) Pakke 3. K.b.a. — 10) Kærup VII s. 164. — 11) Smst. s. 263. — 12) Vanse kirkebog. — 13) Smst. — 14) Pakke 23. Stiftsamtmandens arkiv, Statsarkivet Kristiansand.

tenarar.[15]) Heller ikkje sytte han for å skaffe pengar til byggjing av skulehus og klokkarbustad i samsvar med dei nye skulelovene.[16]) Tyrholm klaga til bispen og sette han inn i saka. Då freista Slevdal kjøpe bispen. Han sende han fem tunner havre, men Kærup vilde ikkje ta imot og fekk presten til å betale kornet for seg.[17]) Striden båra att og fram i mange år, men døydde til slutt bort utan rettsleg avgjerd. Slevdal døydde 18. juli 1756 og sonen Bernhard fekk ombodet etter han. Noko før hadde Tyrholm lote ta opp ein annen strid som gjaldt hans personlege økonomi. Det låg stort jordegods til Vanse soknekall. Festarane betalte 5 ort for kvar hud jord, og dette var største innkoma til presten. Ved presteskiftet i 1725 sette bøndene på Bryne, Austre Vatne og Stokke seg føre å prøve tolmodet til den nye presten. Dei slutta å betale avgift. Tyrholm tala først venleg til dei, men dei vilde ikkje gjere sin skyldnad. Så klaga han til bispen og amtmannen. Til prosess vilde han ikkje gå. For det første var det dyrt, og dessutan høvde det ikkje for ein sjelesørgar, da «ieg som Hyrde hiertelig ønsker at befris for Strid med Faarene, hvilcke ieg heller beder for, thi de viide icke hvad de giøre».[18]) Med tolmod og fastleik venta Tyrholm på retten sin. Striden vart endeleg avgjort i 1735. Festebøndene lova betale greit for framtida, og presten ba for dei så dei ikkje skulde bli straffa for trassen sin.[19])

(Forts.)

---

15) Kærup VI s. 380. — 16) Kærup VI s. 310. — 17) Kærup VI s. 393. — 18) Kærup I s. 227. — 19) Pakke 23. Stiftsamtmandens arkiv.

DET GAMLE TESTAMENT SOM GUDS ORD

Av Ivar P. Seierstad.

(Slutning.)

Den bibelske sannhet at all historie er styrt av Gud og har sammenheng med hans frelsesplan, blir for Mowinckel ensbetydende med at all historie kan anskues som åpenbaringshistorie og frelseshistorie (s. 109 f.). Gud åpenbarer sig i historien i dette ords videste mening: det som faktisk skjer (31 ff.; 41). Der er mange linjer som kan følges i historien, men for den kristne tro er der bare en som er hovedlinjen. Den egentlige frelseshistoriske hovedlinjen går gjennem G. T. gjennem Israel og jødedommen, medregnet senjødedommen (s. 51).

Mowinckel ønsker å hevde at «G. T. virkelig er Guds åpenbaring i særegen mening» (s. 48 ff.; 56; 107). Men med det udifferensierte åpenbaringsbegrep (historien overhode Guds åpenbarings sted) blir det ikke mulig for ham å få gitt uttrykk for vesensforskjellen mellem den gammeltestamentlige gudsåpenbaring og den almindelige åpenbaring for alle mennesker i natur og historie. Under arbeidet med å angi den skilnad som det efter hans syn blir mellem historien i D. g. t. og all annen historie, kommer han nok inn på den kvalitative forskjell mellem bibelsk og utenom-bibelsk åpenbaring: Det er linjen til og gjennem Kristus som fører til den «virkelige nåde og frelse, den virkelige nyskapelse, den virkelige delaktighet i Guds ånd, den virkelige universalisme, det virkelige gudsrike» (s. 51). Hvis Mowinckel her vilde hevde antitesen så skarpt som Bibelen selv gjør det m. h. t. den øvrige folkeverden med dens religiøsitet og moral (Ps 147, 19 f.; Ef 2, 12), og lot de klare bibelske vidnesbyrd om den kvalitative forskjell være grunn-

vollen for sin teologiske og tankemessige tilrettelegning av spørsmålet, vilde han ha kunnet komme lykkelig frem til sitt mål: Å vise D. g. t. som ledd i Guds *særlige* åpenbaring. Men denne fremgangsmåte vilde ha sprengt det åpenbaringsbegrep han har aksepterte fra den liberale teologi.

Ved å lese noen utføringer av Hempel[1]) er Mowinckel kommet på den tanke at erkjennelsen av historiens «Einmaligkeit» — dens «engangs-art», dens uigjentagelighet og uigjenkallelighet — kan «hjelpe til å forklare hvordan G. T. speiler Guds åpenbaring i en særligere mening enn annen religionshistorie» (s. 48; 61). «Ut fra denne historiens éngangskarakter faller det lys over *G. T. som Guds åpenbaring i en særegnere mening* enn all annen gammel historie — det som de gamle dogmatikere kalte revelatio specialis . . . til skilnad fra revelatio generalis» (s. 50). Ja, det forekommer ham også at den «kan gi en brukbar støttetanke til å komme ut over relativiteten i historie-synet» (s. 61).

Mowinckel kunde med fordel ha benyttet sig av tanken om historiens «Einmaligkeit» til å vise at den gammeltestamentlige åpenbaringsreligion med nødvendighet var og måtte være «geschichtsgebunden» og at denne historiske betingethet og bundethet i alle dens utpregninger *på ingen måte er til hinder for* at den *samtidig* kan være en størrelse av absolutt enestående og evig betydning. Men til å klargjøre *skilnaden* mellem revelatio specialis og revelatio generalis kan begrepet Einmaligkeit ikke yde oss den ringeste tjeneste. Og det hjelper oss heller ingenting, når tanken spør og «vil vite litt om hvordan og hvorfor» det er slik som troen på den personlige erfarings vei blir forvisset om, at en historisk person, Kristus, Guds Sønn, er «historiens absolutte midtpunkt, hevet over relativiteten» (s. 61).

Mowinckels personlige bekjennelse til åpenbaringen i Jesus Kristus som «Guds eget loddrette innbrudd» i historien, hans absolutte setting av noe nytt i relativitetens verden (s. 63) har ikke formådd å føre ham selv ut av relativismen i synet på den gammeltestamentlige åpenbaring. Det kommer til uttrykk allerede i den stadige veksling av uttrykket «særegen åpenbaring» med det komparative «særegnere enn» i all annen historie. D. g. t. er Guds ord «fremfor»

1) Altes Testament und Geschichte, Gött. 1930, s. 73—80.

andre religionsbøker fra det forberedende trin (s. 48). Der er «tilløp til kristelig liv hos de «hedenske» tenkere og religionsstiftere» (gjengivelse av apologetenes tanker om logos spermatikos, så vidt jeg kan se med full tilslutning), ««profeter» har det vært både i India, i Persia, i Kina, i Hellas» (s. 111). Selv Muhammed er «ikke å regne for en falsk profet, men for en i høi grad tidsbundet og begrenset profet». Vi må regne med «at Gud har hatt noe å si ham, et opdrag å gi ham» (s. 112).

Her må vi komme med en innvending: At Gud skulde ha talt til Muhammed, og gitt ham noe opdrag, slik som han gjorde med de gammeltestamentlige profetene, må ansees for utelukket, all den stund Muhammed trådte frem med «åpenbaringer» som gav *ham* den samme avsluttende midlerrolle Jesus gjorde krav på for sig alene. Skal vi overhode stemple noen som falske profeter, bør vi først og fremst stemple dem som på ett eller annet område stiller sig selv i Kristi sted. At Muhammed fra først av var en subjektivt redelig mann, som mente at hans «ledelser og oplevelser» kom fra Gud, har vi ingen grunn til å tvile på. Men spørsmålet om sann eller falsk profet er ikke avgjort med spørsmålet om vedkommende var en bevisst bedrager eller ikke.

Når Bibelen taler om den nye livskvalitet, så taler den på en slik måte at enhver tanke på tilløp til kristelig *liv* hos hedenske tenkere og religionsstiftere er utelukket (Joh 3, 3. 5 f.; Kol 2, 13).

Det er det ubibelske syn på frelseshistorien som noe der utfolder sig i *alt* det som skjer, i hele den historie som Gud styrer, som er skyld i denne relativisering av forholdet mellem bibelsk åpenbaringsreligion og de øvrige religioner.

Det må dog gå an å tenke sig en kvalitativ forskjell i det Gud virker, samtidig som man fastholder tanken om at alt er virket av Gud og har sammenheng med hans plan. På naturlivets område vil vel dette være ganske innlysende. Gud frembringer både planter, dyr og mennesker. Like fullt har bare mennesket den kvalitative egenart at Gud kan ha samfund med det i et personlig jeg-du-forhold. Selv om Mowinckel tenker sig at mennesket er fremstått ved en mutasjon av dyreriket (s. 62) vil han ganske sikkert ikke si: I homo sapiens fremtrer det menneskelige på en særligere måte enn i planter og dyr. Men det er slik uklar tenkning som fore-

ligger når han på den ene side taler om D. g. t. som ledd i Guds *særlige* åpenbaring og om linjen til og gjennem Kristus som den der fører til *virkelig* nåde, frelse, nyskapelse, gudsrike og delaktighet i Guds ånd, og samtidig p. d. a. s. gjør forskjellen fra de utenombibelske religioner bare til en gradsforskjell, idet også disse kan ha «Guds ord», virkelig gudskunnskap, og tilløp til kristelig liv. Idet Guds selvvidnesbyrd her bare er ennu noe mer «brutt» enn i D. g. t.

Da revelatio generalis og specialis i virkeligheten går sammen i ett ensartet område for Mowinckel, har han ikke kunnet bruke de teologiske vekselbegreper naturalis og supernaturalis. «Åpenbarings- og frelseshistorien er prinsipielt hele den historie som Gud har skapt og ledet,» heter det (s. 110). Og Guds ledelse av verdens historie er overalt like «overnaturlig» og like «naturlig». Det beror bare på hvilken side vi ser saken fra. Mowinckel er klar over at «ingen immanent (d. v. s. med bare indre-jordiske faktorer regnende) historiebetraktning kan føre til et positivt svar på historiens mål og mening» (s. 44). Utviklingen mot historiens mål og mening «Guds rike» skjer ikke bare ved immanente krefter (s. 45). Troen anerkjenner videnskapens tanke om årsakssammenhenger og «naturlige» krefter i historien. *Alt* står i en «naturlig» sammenheng som videnskapen skal prøve å forklare med *sine* midler — og være klar over at den aldri kan forklare til bunns — og *alt* er ledd i Guds plan. «Det som troen må kreve er at målet og retningen er villet og virket og styrt *av Gud,* at «sammenhengene» de «naturlige forhold, er de midler, det instrumentarium, hvorigjennem Gud virkeliggjør sitt mål, selv om det i de fleste enkelthendinger ikke er mulig å påvise, hvordan de akkurat høver inn i planen og gudledetheten . . .» (s. 46). «For den kristne tro er historien på en gang noe «naturlig», en sammenhengende organisk strøm av liv som utfolder sig og som vi kan se under årsakssammenhengens synsvinkel, og noe gudvillet, gudledet, en målbestemt historie . . .»

Det som dominerer tilrettelegningen også her er tanken på Guds allmektige verdensstyrelse og tanken på den organiske måten hvorpå Guds viderefØrende gjerning føier sig inn i den forhåndenvæ-

rende historiske virkelighet, som Gud behersker på ethvert punkt. Dette er umistelige trekk i den bibelsk-kristelige forsynstro.

Men Mowinckel overser her det «brudd» som syndens inntrengen i verden voldte i forholdet mellem Gud og hans skapning. Han har ikke stanset tilstrekkelig op for den siden ved virkeligheten, at den efter fallets dag er behersket av en *syndens og dødens lov*. Og fra denne siden ved virkeligheten fører ingen som helst organisk strømmende sammenheng over til skapningen som realisasjon av Guds mål: herlighetsriket.

Det kan være riktig nok med den betraktning Mowinckel gjør gjeldende: «Den kristne tro sier ikke «Gud og lægemidlet», men vet at normalt er det «Gud *gjennem* legemidlet»» (s. 46 f.). Men det frelsende, forløsende og nyskapende verk som Gud har fullført i den spesielle åpenbaringshistorie er nettop ikke noen «normal» videreutfoldelse av det skaperverk hvori alt var såre godt. Gud var henvist til å skape selve «lægemidlet», — deri består det ekstraordinære og overnaturlige.

Derfor er det ikke mulig å gjøre rett mot Bibelens vidnesbyrd om frelsesåpenbaringens innhold og vesen, uten med et underbegrep som blir et anstøt for den profanvidenskapelige verdensbetraktning.[1] Den kristelige tro må hevde underet «im strengen Sinne eines die Weltgesetzlichkeit durchbrechenden unmittelbaren göttlichen Handelns». En handling som skaper noe nytt «im strengen, exclusiven Sinne des allen jetzigen Weltmöglichkeiten gegenüber schlechthin Neuen . . .».[2])

Mowinckels smertefrie regulering av forholdet mellem troens syn på Guds overnaturlige handling, og «videnskapens tanke om årsakssammenhenger og «naturlige» krefter i historien» tilhører et tilbakelagt stadium. Mowinckel er ennu bundet av den monistiske virkelighetsopfatning i den liberale teologi.

Hvor uhjelpelig dette synet brister overfor de bibelske åpenbaringsvidnesbyrd, viser sig best når vi anvender det på åpenbaringshistoriens klimaks, Jesu opstandelse. Hvad vil Mowinckel her gjøre med «årsakssammenhengens synsvinkel»? Skal vi også her

1) «Der *wissenschaftlichen* Welterfassung ist der Begriff des Wunders unmöglich und ein Skandalon, und musz es sein» (Althaus, Grundriss der Dogmatik 2. Aufl. Zweiter Teil, s. 46). — 2) Althaus, Dogmatik II, § 9. Jfr. § 8, 6.

postulere en «naturlig» sammenhengende organisk strøm av liv» — som videnskapen riktignok aldri kan komme til bunns i? Hvad var det «naturlige instrumentarium», den historiske virkelighet «bakom», «over» eller «gjennem» hvilket (man velge hvilket man vil av Mowinckels «mytiske» uttrykk!) Gud virket denne herliggjørelse av et stofflig dødt legeme?

Her foreligger en frelseshistorisk allmaktshandling som ikke kan sidestilles med Guds almindelige verdensstyre. Den hører sammen med en spesiell frelseshistorie som på nyskapende vis slår bro over det syndens og dødens gap som fallet rev op mellem Gud og hans skapning.

Mowinckel gjør med rette opmerksom på at profetene ikke gjør noen skilnad mellem «naturlig» og «overnaturlig» i Guds ledelse av Israels og de andre folks historie. Men dette forhold lar sig ikke ta til inntekt for en opfatning som lar alt som skjer fra en side sett være naturlovmessig sammenheng, og fra en annen side sett en «underbar» «inngripen» av Gud.

Selv om man ser bort fra alt som litterærkritikken har ansett for ikke oprinnelig i de samlinger som bærer de store domsprofeters navn, blir disse profeter ikke på langt nær så «realistiske» som Mowinckel (s. 32) vil ha dem til. Det er tilstrekkelig å minne om Jes 7, 3 ff.; 10 ff. I domsprofetenes som i den bibelske verdensanskuelse i det hele, betyr «de historiske virkeligheter» som middel for Guds underfulle gjerning, knapt så meget som de fem byggbrød og de to fiskene i bespisningsunderet.

Napoleon mente at Gud var med dem som hadde de fleste kanoner. Profetenes Gud er *så* suveren overfor alle arter av historisk virkelighet at de ikke engang tar det for givet at Gud er med om det blir en vending i folkets moralske liv: Hat det onde og elsk det gode, og reis retten på tinge! kanskje — *kan hende* Jahve da vil være nådig mot Josefs rest. Am 5, 14. *Givet* er det slett ikke.

I den gammeltestamentlige eskjatologi virkeliggjør Gud sitt frelsesmål alene ved det absolutte under, enten vi ser på den religiøsetiske siden ved målet (det fullkomne gudssamfund) eller vi ser på natursiden (den nye himmel og den nye jord).

Selv om der i flere henseender er forskjell mellem den klassiske

profeti og apokalyptikken, finner vi hos reformprofetene ganske den samme tro på Guds absolutte suverenitet over den kosmiske og historiske virkelighet som hos dem der mer «griper til det fantastiske og eventyrmessige, til «tegn i sol og måne» og til kometer og englehærer og slikt noe» (sml. s. 32). Når vi med Mowinckel tror at Guds rikes krefter skal «skape jord og himmel om» (s. 55), er det for øvrig ingen grunn til å tale om noe fantastisk og eventyrmessig i den gammeltestamentlige eskjatologi.

Mowinckels inklusive supranaturalisme strekker ikke til overfor Guds frelsesskapende handling, slik som den efter D. g. og D. n. t.s vidnesbyrd fremtrer overfor en verden som er i syndens, dødens og djevelens vold og dog på samme tid underlagt Guds absolutte suverenitet. Vi må tilkjenne frelsesåpenbaringen karakteren av «Einmaligkeit» ikke bare i formal, men også i kvalitativ henseende, som en *innpodning* av et nytt liv i slekten. En innpodning som skjedde gjennem Guds åpenbaring for Israel og gjennem Jesus Kristus, og ellers ingen steds i verden. Ved *under*, ved «ein Geschehen in dieser Welt, das auch objektiv, ontologisch von allem «natürlichen» Geschehen wesenhaft unterschieden ist».[1])

Fordi det her dreier sig om et absolutt enestående gjennembrudd av de krefter hvormed Gud banet veien til samfund med menneskene, og skapte grunnlaget for den endelige frigjørelse og herliggjørelse av hele skaperverket, derfor er hele folkeverdenen henvist til å få del i dette ved en innpodning παρὰ φύσιν, Rom 11, 24.

Når betegnelsen «naturlig» og «overnaturlig» bare betegner to dimensjonalt forskjellige måter å se en og samme foregang på, vil det i praksis uvilkårlig føre til at man gjør den kulturelle og kristelige erfaring av i dag til norm for sin historisk-kritiske vurdering av kildenes utsagn.

Således ligger det sikkert ikke *bare* rent formallitterære, gattungsgeschichtliche, eller historisk-kritiske overveielser til grunn for Mowinckels tale om sagn og legender, og heller ikke *bare* rent religionshistoriske og religionspsykologiske betraktninger til grunn for talen om mytologiske fortellinger.

Vi har jo aldri oplevd å høre lydelig gudstale fra toppen av et fjell, hverken enkeltvis eller som menighet. *Vi* har ikke sett ild

1) Althaus, Dogmatik II, s. 46.

fare ned fra himmelen og fortære både offeret og alterets stener, som svar på et menneskes bønn. Så gjør vi vår egen virkelighetserfaring til norm og slutter: Dette har ikke virkelig hendt. Det er mytologisk tenkesett og legendarisk utsmykning. Sinai-episoden er tegnet «i det mytologiserte billede av en jerusalemsk kultfest».[1])

Mowinckel vurderer imidlertid også disse deler av det gammeltestamentlige stoff meget høit. Vi har her å gjøre med «helget», «renset», «åpenbaringsbærende» sagn, legende eller myte. Også dette stoff er et «instrumentarium for Guds ord».

Betegnelsene sagn, legende og myte er imidlertid altfor belastede uttrykk til at en og annen gammeltestamentlig teolog — han være så berømt som Mowinckel — vil formå å gi ordene en nøitral valør overfor gufsen fra den profane folklore og den profane religionsvidenskap. Men når en er av den opfatning at tilsvarende stoff i hedenske religioner også kan være bærer av «virkelig gudskunnskap» (s. 100) om enn i mer lavtstående, uren form, har man riktignok ingen skjellig grunn til å bruke særegne termini for det gammeltestamentlige stoff. Vi som mener at D. g. t. er et instrumentarium for Guds ord i eksklusiv forstand, har teologisk-videnskapelig rett og plikt til å søke å finne andre termini som gjør fyldest for de forskjellige stoffers litterære karakter uten å legge noen profan støvsky over tekstenes karakter som åpenbaringsbærende.

Mowinckel har en opfatning av myten som han mener «restløst kan forenes med og i virkeligheten også kreves av et åpenbaringshistorisk syn og en virkelighetsnær bibelsk gudstro» (s. 95). «Det mytiske tenkesetts fantasifylte, billedskapende episk-dramatiske form er en nødvendig måte å uttrykke de oversanselige oplevelser og virkeligheter på» (s. 95). Denne form «må brukes til alle tider når der gjelder å tale om religionens virkeligheter, om Gud og hans gjerning, det i og for sig usigelige, må man ofte tale i mytens form for å antyde det som er erkjent». «For det dreier sig her som sagt i aller bokstaveligste mening om oplevelser av uutsigelige ting, om de «innerste», «dypeste», «høieste» — også disse ordene er her mytologi! — virkeligheter, som språket ikke er laget for» (s. 96). Myten taler egentlig om den virkelighet som opleves i kultusen,

---

1) Det gamle Testament I, oversatt av Michelet, Mowinckel og Messel 1929, s. 146.

i møtet med den virkelige Gud selv (s. 97). Også vi som står på den moderne virkelighetsopfatnings grunn er nødt til å gripe til slike «billeder»: «Hvad er til syvende og sist uttrykk som at Gud er vår «far», at Gud «elsker» oss, at Kristus er Guds «ord og tanke» (logos) annet enn mytiske uttrykk, «billeder» fra menneskelige forhold som er overført på en virkelighet av en helt annen art, en virkelighet som våre utrykksmidler ikke er skapt for?» (s. 97).

Men er det nu egentlig en *sådan* opfatning som kreves av en virkelighetsnær bibelsk gudstro?

Opfatningen kommer for det første på kant med den bibelske åpenbaringstro: Åpenbaringsinnholdet blir her ikke noe som kan *meddeles,* men bare noe som kan *antydes;* myten er et symbol som viser hen på noe *uutsigelig,* «Seins-Jenseitig» noe. Det er den inklusive supranaturalismes gudsopfatning som ligger til grunn: Gud bevidner sig over alt på vesentlig samme måten. Han er meget 'talende', men dog 'stum', d. v. s. han kunngjør sig ikke i en umiddelbar intelligibel form, i et personlig ord direkte fra pnevma til pnevma.

Opfatningen bunner til sist i det at Mowinckel under utformningen av den ikke har holdt sig den kristelige skapelsestro klart nok for øie. At Gud er vår «far», at Gud «elsker» oss, at Kristus er Guds «ord og tanke», Logos, er ikke mytiske billeder for uutsigelige virkeligheter. Efter den bibelske skapelsestro er den guddommelige virkelighet ikke så rent «ganz anders» i forhold til den historisk menneskelige livsvirkelighet. Mennesket er skapt i Guds billede, Gud er Faderen, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ επὶ γῆς ὀνομάζεται Ef. 3, 15. Fordi den historisk-menneskelige livsvirkelighet — forsåvidt som den ennu er i Guds ordning — er *theomorf,* d. v. s. i sig selv danner en skapelsesmessig motsvarighet til den guddommelige virkelighet hos Skaperen, derfor kan anthropomorfismene og hele det dagligvirkelighetens sprog som åpenbaringen betjener sig av, gi uttrykk for den guddommelige virkelighet. Himlenes rike *kan* lignes med de og de forhold og foreganger i naturens og menneskenes verden, fordi der er samsvar mellem Guds rikes ordning, og dagligvirkelighetens ordninger, forsåvidt som det går rett til i disse. «Der allgemeine Gedanke, dasz das Göttliche in der sinnlich wahrnehmbaren Welt seine Wirklichkeit bezeugen

kann, und dasz unsere Vorstellungen von ihm seinem Wesen entsprechen, ist die unentbehrliche Voraussetzung alles Gottesglaubens.»[1])

Med dette har vi ikke oversett at Guds personlige vesen, hans kjærlighet o. s. v. er en evig uendelighet større enn vår fatteevne er i stand til å rumme og gripe omkring (sml. Efes 3, 18 f.). Men der kan gis en klar og entydig meddelelse om denne kjærlighet. Den kan utsies og fattes på en måte som helt ut svarer til dens vesen og virkelighet. Guds sinnelag og følelser og tanker for oss er ikke gjemt bak mytenes uutsigeligheter, men møter oss i en klar, fattbar form, i full åndelig og sjelelig-legemlig realitet i den menneskevordne Guds Sønn, og i Skriftens samlede vidnesbyrd om Ham. Inkarnasjonen er realbeviset for dette.

I den utstrekning man tyder åpenbaringsvidnesbyrdene mytologisk, blir de uttrykk for subjektive religiøse oplevelser, hvis mangetydighet er ubegrenset. Anvendes denne tydning på Guds engangsartede frelseshistoriske handlinger, blir de opløst i subjektivistisk-mystisk oplevbare uutsigeligheter i tilværelsens vesensgrunn, eller mer theistisk tenkt, i Guds måte å virke på overalt og til alle tider.

Man skulde ha ventet at Mowinckel i det minste vilde ha gitt uttrykk for at det forelå et *problem* her: Åpenbaringen har jo efter hans egen opfatning utfoldet sig gjennem Guds handling i historien, gjennem det som faktisk er skjedd. Er det da likegyldig om vi tyder beretningene om Guds frelseshistoriske handling som en senere «historisierung des Mythos», eller som vidnesbyrd om en engangsartet historisk tildragelse? Må ikke enhver som virkelig har frigjort sig fra den mytologiske tydning av ledd i apostolikum, føle at også den gammeltestamentlige teologi har noe av en Achilleshæl på dette punkt?

For øvrig tror jeg det vil tjene klarheten best om man holder fast på den definisjon av myte, mytologi, som har vært vanlig i religionshistoriske arbeider like til det aller siste.[2]) Et ord som i profangresk har betydningen «opdiktet fortelling», og som Det nye testament bruker om «kjærringaktige eventyr» (1 Tim 4, 7) og

---

1) O. Stange: Der Begriff der Offenbarung, Zeitschr. f. syst. Theol. III 1925 s. 358. Sml. Carl Scheider: Psychologische Exegese, i samme tidsskrift X 1933, s. 133. — 2) Se Alexandre H. Krappe: La genèse des mythes, Paris 1938, s. 15, 27. 342.

som i vår tids religionsvidenskap helst har vært brukt om gudehistorier på de polyteistiske naturreligioners grunn, lar sig vanskelig prege om til å bli bærer av et slikt innhold at det kan fremme menighetens forståelse av Guds ord.

Det kan da være grunn til å minne om et ord av stormesteren for den «skolen» som Mowinckel[1]) har ment burde kalles den «mytehistoriske»: Israels forhold til mytene er «ein wahres Wunder unter den Völkern des Alten Orients» (R. G. G.[2] V p. 381).

---

1) Norsk teol. tidsskr. 1924, s. 4.

DEN ORTODOKSE KIRKE OG VI LUTHERANERE

Af Alfred Th. Jørgensen.

For nogle faa Aar siden havde jeg en Samtale med Bulgariens ortodokse Ærkebiskop Stephan. Han var levende interesseret i de protestantiske Kirkers Arbejde og Liv. Men der var eet, han savnede, navnlig hos de Reformerte. Det var *Mysteriet!*

I dette Ord er, tror jeg, den ortodokse Kirkes Egenart angivet. Den er Mysteriets Kirke. Den har bevaret Orientens Præg, det dunkle, følelsesfulde, i Modsætning til Vestens Kirker, ogsaa den romersk-katolske Kirke, der alle mer eller mindre lader Erkendelsen faa Overvægten over Følelsen. Og medens Vestens religiøse Vilje i særlig Grad ytrer sig gennem Handlinger, der skal sætte Spor udadtil, i Samfundslivet, paa Missionsmarken, ytrer den ortodokse Kirkes Vilje sig fortrinsvis i Handlinger, der skal sætte Spor indadtil, i Fromhedslivet. De mange Ceremonier, som Østens Kirker har, og som Vestens Folk ofte finder udvortes og tomme, tjener efter deres Idé til at styrke og udvikle Troslivet. I det religiøse Sjæleliv hos de Ortodokse forbindes med Ceremonierne dybe og dunkle Rørelser.

Den ortodokse Kirkes Kristendomstype er i særlig Grad anlagt for de slaviske Folkeslag og er i særlig Grad blevet udformet af disse. Navnet den græsk-katolske Kirke er derfor et forkert Navn; det burde hedde den slavisk-katolske Kirke. Derved kommer ogsaa Modsætningen til den romersk-katolske Kirke tydeligere frem. Man vil først ret kunne forstaa den ortodokse Kirke i vore Dage, naar man har lært at forstaa den slaviske Mentalitet, thi ganske vist gaar den ordotokse Kirkes Udspring tilbage til Grækerne, og ganske vist har de Ortodokse i Rusland og andetsteds aldrig glemt deres

græske Oprindelse, men den græskfødte Kristendoms Udformning i det sidste Halvandettusend Aar har været stærkt præget af slavisk Islæt, navnlig paa Gudstjenestens Omraade, men delvis ogsaa paa Teologiens. Det er derfor, man maa kende den slaviske Baggrund. Nogle slaviske Karaktertræk skal derfor her i al Korthed fremdrages.

Slaverne er udpræget Stemningsmennesker. De gribes af Øjeblikkets Oplevelse og giver sig hen i de Følelser, som Oplevelsen fremkalder. De er paavirkelige, og naar Paavirkningen gør Indtryk, gaar Stemningen dybt og sætter hele deres Væsen i Bevægelse. Sans for Musik og Kunst, ogsaa Talekunst er dem medfødt. Synger de, er det paa en anden Maade end Vestens Folk; de gaar op i Sangen, den behersker hele deres Væsen, det er, som om de synger med hele Kroppen. Holder de Tale, er det paa samme Maade, Ordene bæres frem næsten med Lidenskab. Det er ofte sagt af Vestens Repræsentanter, at man ikke kan stole paa en Russer, den ene Dag siger han saaledes, den anden Dag noget andet. Der er den Sandhed i Karakteristikken, at Russeren den anden Dag kan have en Oplevelse, der griber ham og ændrer hans tidligere Mening. Han taler ikke med to Tunger, men han skifter Mening efter sin dybe Stemning. Derfor kan det ofte være vanskeligt at faa Slaver til at samles om samme Mening eller samme Optræden. Paa den anden Side er Slaverne Samfundsmennesker. De er for det første Familiemennesker og børnekære. Mens Vestens Familieliv løsnes mere og mere, og Trangen til at sætte Børn i Verden aftager, holder en slavisk Families Medlemmer sammen, og Slaverne er de Nationer i Europa, som formerer sig stærkest. De har dernæst Nationalfølelse og Fædrelandskærlighed. Da Bolsjevikernes Hære i 1920 havde trængt de udmattede Polakker tilbage og truede Warszawa, samlede Drengene i de øverste Klasser i Skolerne i Warszawa sig, forlangte Vaaben og ilede ud til den polske Front. Mange af dem faldt eller blev Krøblinge for Livstid, men deres ungdommelige Iver satte Mod i den polske Hær, og Bolsjevikerne blev slaaet tilbage. Og endelig er Slaverne Kirkemennesker. Ligegyldigt hvilken Konfession de tilhører, er Kirken et Hjemsted og et Tilflugtssted for dem. De føler sig alle stærkt knyttet til Præst og Kirkebygning. Specielt den russisk-ortodokse Religiøsitet bærer som Særkende Lydighed mod

Præsten og Deltagelse i de gudstjenstlige Handlinger med dyb Hengivenhed i det guddommelige Mysterium, som Præst og Kirkeskikke repræsenterer.

I Tiden før Verdenskrigen var det ikke nogen ualmindelig Mening i Vesten om den ortodokse Kirke, at den var stivnet baade i Lære og Kultus, at den helt gik op i ældgamle Traditioner, at den ikke havde kendt nogen egentlig Udvikling i flere Hundrede Aar, at den ikke havde lagt nogen særlig Vægt paa Kundskab, og at derfor ikke blot mange Lægmænd, men selv Munke og Præster var ret uvidende. Fremdeles, at den havde ladet sig i alt for høj Grad beherske af Staten, ikke mindst af Czaren. Og endelig, at den derfor i Grunden var en døende Kirke, i hvert Fald en Kirke uden Fremtid.

Men denne Opfattelse holder ikke længere Stik. Vi har oplevet, at den ortodokse Kirke ikke svigtede, da Forfølgelserne kom. Jeg skal ikke komme ind paa Enkeltheder her. Kun een eneste Oplevelse, jeg har haft, vil jeg fremdrage. I 1925 havde jeg en Forhandling i Sortavalla ved Ladogasøens Bred med Ærkebiskoppen for den ortodokse Kirke i Finland, Herman Aaw. Hans Bispekors, der prydedes af et smukt Helgenbillede, bar en Draabe størknet Blod. Korset havde nemlig tilhørt Ærkebiskoppen for de Ortodokse i Estland, Platon, som blev myrdet af de Røde. Da hans lemlæstede Lig senere blev fundet, viste det sig, at han havde Bispekorset om Halsen, men det var ganske skjult af Blod. Et andet Kors, som Platon bar, var slynget om paa hans Ryg og havde boret sig ind i Kroppen, saa det ikke kunde løsnes fra Liget. Man skal lægge Mærke til, at i hele den kristne Historie har ingen Kirke tilnærmelsesvis gennemgaaet saa omfattende og saa langvarige Martyrier som den ortodokse Kirke. Og endnu den Dag idag er det ikke lykkedes den almægtige russiske Regering at udrydde Kristendommen i Rusland.

Vi har ogsaa oplevet noget andet. De ortodokse Førere vil gerne træde i Forbindelse med Vestens Kirker. Under den Samtale, jeg havde med Ærkebiskop Herman Aaw i 1925, viste det sig, at der var kommen et godt Forhold og en vis Vekselvirkning istand mellem den ortodokse Kirke og den finske lutherske Kirke. Heri havde den gamle lutherske Provst Aarnisalo i Sortavalla en væsentlig

Andel, idet han bl. a. havde vist de Ortodokse en storslaaet Gæstfrihed. Ærkebiskop Stephan i Bulgarien, som jeg før omtalte, viste særlig Interesse for Forbindelse med Vestens Kirker. Og mellem den ortodokse Menighed i København og danske lutherske Kirkemænd har der altid været venlig Forstaaelse. Det turde fremdeles være almindelig kendt, at den anglikanske Kirke er ivrig efter Tilknytning til den ortodokse Kirke. Fornylig besøgte Ærkebiskoppen af Canterbury Athen og Konstantinopel og blev hilst som «Broder-Biskop» af den ortodokse Ærkebiskop i Athen og af Patriarken i Konstantinopel. «Siden Grundlæggelsen af Ærkebispedømmet i Canterbury,» skrev et anglikansk Blad, «har ingen Indehaver af den hellige Augustins Stol mødt den økumeniske Patriark.» Ligeledes minder jeg om Mødet for «Life and Work» i Stockholm 1925, hvor en meget repræsentativ Skare Kirkemænd fra ortodoks Side mødte frem, og hvor der endog i en af de lutherske Kirker blev holdt en Dødsmesse for den afdøde russiske Patriark. Og endelig maa nævnes det Foredrag, som Professor Balanos fra Athen holdt 1938 i Lutherakademiet i Sondershausen.[1])

Medens de evangeliske Kirker respekterer den ortodokse Kirkes Egenart, er der imidlertid et stort Kirkesamfund, som ret aabenlyst søger at skabe Union med den ortodokse Kirke og gerne vil vinde Indflydelse paa den — for ikke at sige mere! Det er, som man kan tænke sig, den romersk-katolske Kirke. Den nys afdøde Pave Pius XI formulerede sine Ønsker om Union i Rundskrivelsen «Rerum orientalium studiis» (1928), og han søgte paa mange Maader at forberede en Union, gennem Fremme af orientalske Studier, gennem Oprettelsen af en særlig Kongregation (patres unionis) og gennem andre Foretagender. Orientens Kirker har dog ikke modtaget den udrakte Haand. I Jugoslavien fik Regeringen afsluttet et Konkordat med Rom, men den ortodokse Patriark lyste Regeringens Medlemmer i Band, og Folkestemningen mod Konkordatet blev saa stærk, at Regeringen maatte lade det falde. I den unerede ortodokse Kirke i polsk Ukraine søgte Rom at gennemføre Præstecølibatet, men det vakte megen Modstand og bidrog til at berede Vej for den reformatoriske Bevægelse. Den ikke-unerede ortodokse

1) Trykt under Titelen «Die griechische Kirche und ihr Verhältnis zu den anderen Kirchen» i «Zeitschrift für systematische Theologie» 1938, S. 227 ff.

Kirke i Polen har svære Kaar. Den beskyldes for at være kommunistisk sindet eller for at være mere russisk eller ukrainisk interesseret end polsk, og et stort Antal af dens Kirker er blevet lukket. Omvendt er i Rumænien den ortodokse Kirke optraadt alt andet end venligt over for andre Kirkesamfund.

For os Lutheranere i Norden er det ganske nødvendigt at træde i nærmere Forbindelse med de slaviske Folk og med deres Hovedkirke, den ortodokse. Det var ønskeligt, om en og anden af vore Teologer vilde sætte sig hen og lære Russisk, Polsk, Ukrainisk eller et andet slavisk Sprog. Men i hvert Fald maa vi træde i personlig Forbindelse med ortodokse Kirkemænd, og vi maa studere deres Teologi og Kirkeliv. To Bøger vil jeg i denne Forbindelse fremhæve. Den ene er en Række Gæste-Forelæsninger i Berlin af den ortodokse Professor *Stefan Zankow* fra Sofia, udgivet 1928 under Titelen «Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt» (Furche-Verlag, Berlin), en let læselig, kortfattet og dog indholdsrig Fremstilling. Den anden er et digert Værk paa over 600 Sider af *Friedrich Heiler:* «Urkirche und Ostkirche» (Ernst Reinhardt, München) 1937.

Zankow fremhæver, at den ortodokse Kirkes Lære faktisk er ringe af Omfang. Den hellige Skrift er Grundlaget, men iøvrigt omfatter Læren i Hovedsagen de gamle økumeniske Konciliers Lære om Treenigheden og Menneskevordelsen. Det samme siger Balanos i sit ovennævnte Foredrag i Lutherakademiet,[1]) og han føjer til, at den ortodokse Kirke aldrig har «ein Dogma geschaffen oder angenommen, das sich nicht formaliter oder virtualiter auf die Schrift stützte, sondern ausschliesslich von der Ueberlieferung bezeugt wurde».

Den ortodokse Kirke, siger Zankow, opfatter sig som en mystisk-real Organisme, som eet Legeme, hvis Hoved er Kristus, og hvis Lemmer er de Kristne. Kun de, der er i Forbindelse med dette Legeme, kan blive frelst. Kirken har to Sider, en guddommelig, aandelig, usynlig, og en menneskelig, legemlig, synlig, svarende til de to Naturer i Kristi Person. Den ortodokse Kirke afviser bestemt

1) «Für unsere Kirche gilt als fundamentale dogmatische Quelle die heilige Schrift, wie sie durch die heilige Tradition authentisch interpretiert und in den Akten der ökumenischen Synoden und in der einstimmigen Lehre der Kirchenväter formuliert wurde» (S. 237).

enhver Form for Pavedømme og holder fast ved den gamle Kirkes Ordning, at Kirken selv, d. v. s. Biskopper, Præster og Lægfolk i Forening, er den højeste Autoritet.

Kultus er en plastisk Fremstilling af den kristne Lære. I Gudstjenesten skal den Troende saa at sige se og opleve Kirkens Tro. Prædikenen staar ikke i Gudstjenestens Midtpunkt, det gør derimod Altertjenesten, særligt Nadveren. Hertil svarer, at det kontemplative, modtagende, tilbedende er Hovedmomentet i den ortodokse Fromhedstype og ikke det praktiske, udadvendte.

Saa vidt Zankow! Vi vender os nu til Heiler, der ganske vist ikke tilhører den ortodokse Kirke, men som har sat sig ind i dens Lære og Liv med enestaaende Grundighed. Hans Bog fortjener derfor fyldig Omtale.

Den foreliggende store Bog er første Bind af et større Værk. I dette første Bind skildres «Urkirken», altsaa den ældste kristne Kirke og «Østkirken», altsaa den ortodokse Kirke. Et nyt Bind skal skildre den romersk-katolske Kirke, og et tredje Bind «Die ausserrömischen Kirchen des Abendlandes und das Problem der Einigung der Kirchen». Kender man lidt til Heilers hidtidige Produktion, og lægger man Mærke til Slutningen af Titlen paa det bebudede tredje Bind, aner man, at der ligger økumenisk Interesse bag ved det store Værk. Og Anelsen bestyrkes ved Gennemgangen af første Bind. Straks paa de første Blade i Forordet slaar han paany til Lyd for sit Slagord «evangelisk Katolicitet», og i en kort Indledning søger han at gøre Ordet «*katolsk*» til et Æresnavn, til et Adjektiv, som alle kristne Kirker bør være fælles om, fordi det betegner Kristi Kirke som den verdensomspændende. Vi mindes her, at en af Heilers Kritikere har sagt: «I Heiler kæmper den katolske Sjæl med den protestantiske Videnskab», thi det er netop det gamle «katolske» Syn, som gør sig gældende, naar man vil gøre det geografiske, det kvantitative Begreb — «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est» — til det særlige Kendetegn paa Kirken. Det reformatoriske Syn lægger Vægten paa det kvalitative Element og fremhæver, at Kirken først og sidst maa være *evangelisk*.

Heilers foreliggende Bog bringer i første Hovedafsnit «Das Werden der katholischen Kirche», nemlig en Karakteristik af «Urkir-

ken», den udelte, økumeniske Kirke. Tidspunktet for dennes Ophør sætter han nærmest ved Konciliet i Efesus 431. Han siger (S. 122), at efter Konciliet i Nicæa gaar der et stærkt Drag mod Økumenicitet og Enhed gennem Kirken, men denne «klassiske» Periode varer egentlig kun c. 100 Aar.

Derefter følger Bogens Hovedafsnit, «Østkirken», som særligt interesserer os. Det giver den fyldigste Fremstilling af den ortodokse Kirke paa et af Hovedsprogene. En Oversigt over Indholdet vil vise, hvor indgaaende Forf. behandler sit Æmne.

Først en historisk Skildring af Faserne i Adskillelsen mellem Vesten og Østen og af Hovedfaserne i den ortodokse Kirkes Historie. Derpaa en Skildring af de autokefale (ɔ: selvstændige, med eget Overhoved) ortodokse Kirker, af hvilke der er ikke mindre end femten foruden seks, som ikke er helt selvstændige. Blandt de femten er Patriarkaterne i Konstantinopel, Alexandria, Antiochia og Jerusalem, den russiske Kirke, den serbiske og den polske. Blandt de seks er den finske og den estniske. Hver af disse skildres nærmere. Nu følger den ortodokse Kirkes kanoniske Ret og Forfatning og derefter dens Dogmatik med Gennemgang af alle Lærepunkter, ikke mindst Sakramentlæren. Fremdeles et stort Afsnit om Liturgien, der turde være den mindst kendte Side af den ortodokse Kirke, Munkevæsenet, Mystiken og den folkelige Religiøsitet. Saa føres vi til «de udskilte Nationalkirker», nemlig den nestorianske, de monofysitiske (herunder den jakobitiske, den koptiske, den ætiopiske og den armeniske) og tilsidst de indiske Thomaskristne. Bogen slutter med et kort Résumé, under hvilket den ortodokse Kirkes Særpræg tegnes, dels dens katolske Karakter, dels dens evangeliske.

Af dette store Værks Enkeltheder maa vi nøjes med at fremdrage et og andet af særlig Betydning. Den ortodokse Kirke er altsaa ikke en Enhed som den romerske med en Pave i Spidsen. Idéen med en ufejlbar Pave er de Ortodokse en Vederstyggelighed. Og dog drømmer de Ortodokse om en Kirkens Enhed, men den skal repræsenteres ikke af een særlig Apostel (Peter), men af alle de tolv, det vil sige af et økumenisk Koncilium. Det Tragiske er kun, at et saadant Koncilium hidtil kun har været en skøn Drøm.

Det er ejendommeligt at læse om de enkelte Kirker. I Konstan-

tinopel har der siddet ialt 239 Patriarker siden Patriarkatets Tilblivelse. Men kun 31 af dem døde i Embedet, Resten blev myrdet, afsat eller tvunget til «frivilligt» at abdicere. Og medens Patriarken i det 10. Aarh. havde 624 Biskopper under sig, har han nu kun otte. For at faa det fornødne Medlemstal til den hellige Synode blev der derfor udnævnt fjorten titulære Metropoliter! Men Patriarken opretholder den gamle Æresstilling. Han bærer kejserligt Diadem til Forskel fra Biskopperne, som kun bærer Kongekrone, og Kejserørnen smykker hans Bryst i Skikkelse af en Emaille-Medaillon. Da Ærkebiskoppen af Canterbury som ovenfor nævnt besøgte ham, tog han denne Medaillon og hængte den om Halsen paa sin anglikanske Gæst. Man regner, at Patriarkatet kun tæller c. 120,000 Sjæle.

I det Hele ser det jo i udvortes Henseende trist ud i adskillige af de ortodokse Kirkeafdelinger. Rusland vil vi slet ikke omtale. Patriarken i Jerusalem har kun c. 35,000 Tilhængere, næsten alle Arabisk talende Syrere. I Albanien erklærede de ortodokse Biskopper sig i 1929 for løste fra Konstantinopels Patriarkat og oprettede en selvstændig Kirke, hvorpaa en Synode i Konstantinopel svarede med at afsætte alle de albanske Biskopper, og siden den Tid har den albanske Kirke været isoleret fra alle andre ortodokse Kirker. I Polen har de Ortodokse det som sagt svært. Kun i Lande som Grækenland, Jugoslavien, Rumænien og Bulgarien, foruden i Finland og de baltiske Lande, har de Ortodokse gode Kaar.

Nu *Læren!* Ved Siden af Skriften er det de syv økumeniske Synoder, som har Læreautoritet. Og kun eet Symbol, nemlig det nicænokonstantinopolitanske er egentligt Symbol for de Ortodokse. Apostolicum anvendes ikke alle Steder, Athanasianum (naturligvis uden filioque) heller ikke.

I Læren spiller Afvisningen af filioque stadig en afgørende Rolle. Det er Aandens evige Udgang fra Sønnen, som benægtes, ikke dens Udsendelse i Tiden. Men som Sønnen fra Evighed af er avlet af Faderen, saaledes udgaar ogsaa fra Evighed af Aanden fra Faderen.

I Soteriologien er Synergismen ret tydelig. Menneskeviljen maa anstrænge sig og gribe Naaden, der kommer til den. Og Frelsen skyldes ikke Tro alene, men Tro og Gerninger. Den apostolske Succession lægges der stort Eftertryk paa, men en nøjere udformet

Lære om Kirken findes ikke. Et økumenisk Koncilium anses for ufejlbart. Heller ikke Sakramentlæren er udformet i Enkeltheder. Der har været og er tildels stadig nogen Vaklen med Hensyn til Sakramenternes Tal, men gennemgaaende fastholdes Syvtallet. I Nadveren forefindes Transsubstantiationen og det ublodige Offer.

Medens den ortodokse Kirke ellers gennemgaaende søger at følge de gamle Kirkefædre, er den paa eet Punkt i Strid med dem, nemlig i Synet paa de hellige Billeder, Ikonerne. Fædrene før Nicæa var som bekendt imod Billederne. Den ortodokse Kirke viser dem derimod den største Ærbødighed. Den afviser enhver Form for Tilbedelse af dem, men kræver Knæfald og Ærbødighed. Den jævne og ukyndige Mand vil imidlertid have svært ved at sondre mellem Ærbødigheden og Tilbedelsen, og i Almuens Religiøsitet er Tilbedelse af Ikonen ikke noget ukendt Fænomen.

Der er meget endnu, som kunde fremdrages af Heilers Bog. Den rummer et Hav af Oplysninger. Og dens Styrke er lykkeligvis det Objektive. Heiler selv er i sin Bedømmelse i mangt og meget den liberale Teologis Repræsentant. Men det subjektive Element er ganske tilbagetrædende. Derfor faar hans Værk ogsaa blivende Betydning og autoritativ Betydning.

De økumeniske Interesser breder sig i vor Tid. Flere og flere taler med om Kirkens Enhed. Men hvad man skal forstaa derved, er der langt fra Klarhed over. Der er Grund til at raabe et dobbelt Varsko! Dels et Varsko til dem, der som Romerkirken vil skabe en Enhed ved at bøje alle andre Konfessioner ind under sig. Dels et Varsko til dem, der vil opgive deres egen Konfession og forsøge at lave en fælles Konfession for alle Kirker. Kirkens Enhed bestaar deri, at hver Konfession søger at uddybe sit Kristendomssyn, men samtidig staar med et broderligt Sind over for andre Konfessioner og gerne vil lære dem at kende og lære af dem. Og blandt de Konfessioner, som vi Lutheranere bør lære at kende og lære bl. a. Martyrmodet af er den ortodokse Kirke, Slavernes særlige Kirke, Kristendommens ældste Kirke.

ADOLF SCHLATTER OG WILHELM LÜTGERT OG DERES ARBEIDE FOR EN POSITIV TEOLOGI

Av D. A. Frøvig.

Ifjor utkom 1. hefte av 40. bind av den bekjente skriftserie «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie». Det er viet de to kjente forkjempere for en positiv teologi *A. Schlatter* og *W. Lütgert* («Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis») og skrevet av *Paul Althaus, Gerhard Kittel* og *Hermann Strathmann*. Det var i denne skriftserie Schlatter og Lütgert nedla en god del av sitt livsarbeide, og minnet om disse menn må derfor nødvendig også gi et tilbakeblikk på disse «Beiträge». Derfor begynner også heftet med et tilbakeblikk ved Paul Althaus.

Det var i 1896 Schlatter besluttet å utgi «Beiträge», og det var da særlig Hermann Cremers disipler og venner han gjorde regning på som medarbeidere. I 1897 utkom det første hefte, som inneholdt en avhandling av Schlatter om «Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik», og det neste hefte inneholdt en avhandling av Cremer om den kristelige lære om Guds egenskaper. Det var også Schlatter og Cremer som stod som utgivere av serien, og dette samarbeide varte til 1903, da Cremer døde. Fra dette år blev Wilhelm Lütgert medutgiver, og dette samarbeide med Schlatter varte til 1938, da begge døde, Lütgert den 21. februar, 71 år gammel, og Schlatter 19. mai, 86 år gammel.

Det er ikke bare mindre arbeider som i tidens løp er utgitt i denne skriftserie, men også mange større (til dels endog meget

store), og allerede i de første år kunde årgangene beløpe sig til ca. 600 sider, fordelt på 6 hefter. Det er også en lang rekke positive teologer som har gitt bidrag til serien. Foruten utgiverne kan nevnes Martin Kähler, Erich Schaeder, Paul Feine, Julius Kögel, Kurt Deissner, Gustaf Dalman, W. Hadorn, Karl Bornhäuser, Ph. Bachmann, Erich Seeberg o. fl.; av nordmenn er, såvidt jeg vet, undertegnede den eneste som har utgitt skrifter i «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie» («Das Sendungsbewusstsein Jesu und der Geist», 1924, «Der Kyriosglaube des Neuen Testaments», 1928). Fra 1920 blev de største arbeider utgitt som en rekke nr. 2 av «Beiträge» under titelen «Sammlung wissenschaftlicher Monografien», og i denne rekke er Lütgerts verk «Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende» og Dalmans store arbeide «Arbeit und Sitte in Palästina» utkommet. Av Schlatter er der i «Beiträge» utkommet 34 arbeider foruten de forholdsvis store bøker «Die Geschichte der ersten Christenheit» (1926) og «Die Theologie des Judentums nach dem Berichte des Josephus» (1932), som begge utkom i «Monografiene». Av Lütgert er der i «Beiträge» utkommet 15 arbeider foruten det nevnte verk om idealismen. Når utgiverne kalte serien «Beiträge zur Förderung christlicher Theologie», skulde ordet *kristelig* bety en avgrensning til to sider. På den ene side mot en teologi, eller rettere sagt religionsvidenskap, som benyttet forskningen til å undergrave troen og hadde motsigelsen mot Jesus og Skriften til bestemmende motiv; utgiverne mente nemlig det var en ulykke for kirken dersom teologien bare bestred og angrep dens tro og ikke også styrket og befestet den. På den annen side betød ordet kristelig at utgiverne ikke vilde binde «Beiträge» til en bestemt teologisk retning eller skole, men gi fritt spillerum for alle som overhodet bekjenner sig til troen på Jesus Kristus, sådan som den er bevidnet i Det nye testamente. Efter Schlatters ønske utgis «Beiträge» nu av *Paul Althaus,* som sier han vil at de også fremtidig skal preges av samme ånd som tidligere.

Efter dette tilbakeblikk av Althaus følger den vakre minnetale som *Gerhard Kittel* holdt over Schlatter i Universitetets festsal i Tübingen 23. mai 1938. Han forteller at Schlatter da man feiret hans 75. fødselsdag fortalte at en kollega en gang hadde kjennetegnet ham som «et religiøst geni, et videnskapelig null», og han

føiet selv til: «Her i salen sitter intet religiøst geni, står heller intet! Religiøst geni — der gis intet! Videnskapelig null — nu, det vil vise sig!» Bak den forakt hvormed han her talte om betegnelsen «religiøst geni», ligger den overbevisning at all religiøs tale og teologisering er uten verdi hvis den består i noe annet enn å gjengi virkeligheten. Han mente at vår tenkning ikke må løses fra den virkelighet som er blitt vist oss, og at enhver egenmektig produksjon av begreper er en forsyndelse. Før vårt eget intellektuelle arbeide ligger mottagelsen, den prosess som vi kaller å se, og målet for vår erkjennelse er å se det som er vist oss (das uns Gezeigte zu sehen). Men den virkelighet som er vist oss, er Jesus Kristus og Det nye testamente, som vidner om ham.

I lang tid blev Schlatters videnskapelige arbeide på nytestamentlig område lite verdsatt i fagkretser. Det vil følgende eksempel vise. I 1902 utkom hans studie «Sprache und Heimat des Vierten Evangelisten». Dette skrift blev i tyve år nesten helt ignorert i den såkalte kritiske utleggelse av Johannesevangeliet, og ennu i midten av tyveårene har en av de mest fremtredende kommentarer ikke engang nevnt det. I året 1922 skrev imidlertid den engelske gammeltestamentlige teolog Burney sin bok om det fjerde evangeliums aramaiske oprinnelse og kom her til lignende resultater som Schlatter tyve år før, og han forteller at han først efter avslutningen av sitt arbeide lærte å kjenne Schlatters bok, som han betegner som et meget viktig arbeide og som et under av flid og kunnskap.

Hvad kom det av at Schlatter hadde så vanskelig for å gjøre sig gjeldende i den såkalte videnskapelige teologi? Kittel gjør her opmerksom på at Schlatters sprog er tungt og egenartet så det krever arbeide å leve sig inn i det. Hertil kom at han prinsipielt undgikk litteraturopregninger av enhver art, hvad mange kolleger ergret sig over, og endelig veiet det meget at de resultater han kom til, var mer konservative enn andre, og at dette hos mange vakte mistanke om mangel på videnskapelighet. Her har vi efter min mening hovedgrunnen: den fordomsfullhet som liberale og radikale teologer gjerne viser når de står overfor forskere som ofte efter møiefullt arbeide og den mest omhyggelige prøvelse, kommer til resultater som er mer konservative og positive enn deres egne. Hos Schlatter var de konservative resultater langt fra tilfeldige, og Kittel sier

med rette at de fremkom ved at hans kritiske grunnposisjon bevisst var og vilde være den samme som den Det nye testamentes mennesker hadde: den troende grunnstilling til Jesus, og at han av denne grunn så og opfattet de ting som de sikter til og fremholder, bedre enn mange andre, som mente at de var forutsetningsløse, men i virkeligheten la sin egen dogmatikk inn i dem.

Schlatters hele arbeide med Det nye testamente bestod efter hans mening i å se og betrakte den virkelighet som er gitt oss i denne bok. Men det var alt annet enn en uselvstendig og mekanisk reproduksjon han tilsiktet. I 1885 utgav han sitt første store arbeide «Der Glaube im Neuen Testament», hvor han viste hvordan troen opstod og ytret sig hos Det nye testamentes mennesker, og han gav her et religionspsykologisk bidrag av stor betydning. Til grunn for hans verker lå der et langvarig og tålmodig forarbeide, men aldri lot han sine lesere se inn i dette forarbeide, og aldri pranget han med sin umåtelige viden på de forskjellige områder. Den som derfor leser hans «Erläuterungen zum Neuen Testament» eller hans «Geschichte der ersten Christenheit», aner neppe hvilke eksakte sproglige og historiske forskninger der ligger bak disse verker, hvor der nesten ikke finnes anmerkninger. Egentlig har først hans store kommentarer til en flerhet av de nytestamentlige skrifter (Matteus, Markus, Lukas, Johannes, Romerbrevet, Korintierbrevene, Pastoralbrevene, Jakobs brev) riktig vist oss hvilken uhyre sum av kunnskap og lærdom der ligger bak hans produksjon. Alle disse kommentarer er skrevet i oldingealderen, mellem hans 75. og 85. år, men det er hele årtiers forutgående arbeide som ligger til grunn for dem.

Skole har Schlatter ikke dannet i den nytestamentlige forskning, og han vilde heller ikke danne noen. Han vilde bare lære sine tilhørere og lesere ærlig og nøkternt å se og iaktta det som er gitt oss i Det nye testamente, og det er ikke få som på dette punkt har mottatt varig og avgjørende påvirkning av ham. Ennu større vilde imidlertid hans innflytelse efter min mening ha vært, hvis hans sprog og fremstillingsmåte hadde vært lettere og mindre egenartet enn den er, og hvis han også hadde lagt an på å referere og direkte imøtegå andre forskeres anskuelser.

Schlatter var også en fremragende kjenner av senjødedommen

og rabbinismen, og hans skrifter om «Die Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian» og om «Jochanan ben Zakkai» har vunnet almindelig anerkjennelse.

Det var imidlertid ikke bare på den historiske teologis område Schlatter arbeidet. Han var også filosof og dogmatiker, og han har skrevet både en dogmatikk (Das christliche Dogma, 1911 og 1923) og en etikk (Die christliche Ethik, 1914 og 1924). Schlatter var sveitser og reformert, men virket som professor i Tyskland helt fra 1888 (først i Greifswald, fra 1893 i Berlin, fra 1898 til 1922 i Tübingen, hvor han levde til sin død). Om hans standpunkt som dogmatiker sier Paul Althaus i det minneskrift jeg har referert til, at han for det første energisk har tatt avstand fra den ritschlske teologi da den innskrenket området for Guds åpenbaring til kristologien alene. Gud åpenbarer sig nemlig også i skapningen, og Jesus kan ikke betraktes som en undtagelse som står i motstrid med alt annet i verden. Dernest tar Schlatter avstand fra Augustins og reformatorenes lære om menneskets syndighet, idet han mener at det strider mot Skriften og erfaringen når man sier at alt det vi gjør og er, er synd, og at der i naturen og historien ikke gis noe guddommelig, men bare menneske- og djevleverk. Schlatter mente at der hos det naturlige menneske må konstateres en blanding av godt og ondt. Også Althaus mener dette, men han fremhever samtidig at Schlatter i sin lære om menneskets syndighet ikke har sett så dypt som Luther. Særlig har Schlatter kritisert Luther i sin kommentar til Romerbrevet, og han krevde energisk at man skulde prøve kirkelæren på Skriften. Den paulinsk-johanneiske teologi fastholdt han aldeles bestemt, men samtidig krevde han at man skulde «ut over reformasjonen» og nå frem til «en fordypet tilegnelse av det nytestamentlige ord». At han selv skulde være nådd frem til en dypere forståelse av synd og nåde enn reformatorene, tror jeg ikke, og man har med rette sagt at han ikke helt forstod det «Kyrie eleison» som har lydt ned igjennem kirkens historie. Althaus gjør da også opmerksom på at han neppe har forstått Luther riktig og ikke skjelnet tydelig nok mellem ham og de gammellutherske dogmatikere. På den annen side var det på sin plass når han minnet oss om at troen ikke bare består i at man tillitsfullt tar imot, men også skal vise sin kraft i et virksomt liv i sam-

fund, stat og kulturliv («Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik»).

Skjønt Schlatter alltid på ny innprentet at teologen stadig skal høre på Skriften, vilde han ikke ha den betraktet som en autoritet som utelukket egen iakttagelse og prøvelse. Han mente at det guddommelige ord som Bibelens mennesker mottok, «fikk sitt innhold av det som dets hørere har vært, og viste dem Guds vilje så som den skulde gjøres av dem, på deres sted, i det samfund som de levet i». Dette gav den tjeneste som de hadde, en singularitet (Einmaligkeit) som gjør at den ikke kan gjentas, og det gjør det til plikt for teologien å si oss Guds ord slik som det idag må sies, idag er sannhet og idag viser oss den «Guds vilje som vi skal gjøre». Samtidig som Schlatter imidlertid hevdet dette syn, tok han bestemt avstand fra enhver forkortning og omtydning av den bibelske sannhet, og da spesielt fra den som foreligger i den ritschlske og den liberale teologi.

Mens Gerhard Kittels og Althaus' artikler i det hefte av «Beiträge» jeg har referert til, minnes Schlatter, skriver Hermann Strathmann om *Wilhelm Lütgert*, som også har drevet både eksegetiske, systematiske og historiske studier. Han virket i Greifswald (sammen med Cremer og Schlatter), senere i Halle (sammen med Martin Kähler) og så i Berlin og har levert fremragende arbeider vedkommende urkristendommens historie inntil det annet århundre, men også gjort grundige studier om det tyske folks åndelige historie, og hans hovedverk «Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende» (i fire bind) er et interessant og betydelig verk som med rette har vakt opmerksomhet. Av hans øvrige skrifter kan nevnes hans «Johanneische Christologie» (1899, 1916), «Erlösungsgedanken in der neueren Theologie» (1928) og «Schöpfung und Offenbarung» (1934). Ved sin død efterlot han sig et arbeide om «Die Ethik der Liebe». Til sin 70. fødselsdag mottok han en adresse som var underskrevet av hundrer av universitetskolleger, venner og elever.

Man blir uvilkårlig imponert når man tenker på den allsidighet og fruktbarhet som har preget de store tyske teologers produksjon. Det 2. hefte av 40. bind av «Beiträge» gir oss en fortegnelse over Schlatters artikler, avhandlinger og skrifter, avfattet av *Rudolf*

Brezger (pris M. 2.50). Vi får her både en kronologisk og en saklig fortegnelse, og man får et begrep om hvilken fruktbar forfatter Schlatter har vært, når man hører at dette skrift består av 93 sider. Når man tenker på hvad han og menn som Zahn og Adolf Harnack har produsert, må man beundre det gamle Tysklands høie åndelige nivå, og man spør sig selv om også det nuværende Tyskland vil formå å fostre teologer med et så allsidig og fruktbart forfatterskap.

MISJONÆR PAUL OLAF BODDING

Av Arne Thu.

Å skrive en misjonærbiografi skulde være både en interessant og takksam opgave.

Den er interessant fordi en misjonær lever og virker i et fremmed og interessant miljø. Han lever som oftest et liv i spenning og kamp.

Opgaven er takksam, for der er få mennesker som gjennem sitt arbeide og sine mange brev utleverer sig til offentligheten som en misjonær gjør det.

En misjonær er virkeliggjørelsen av et høit kall. For å realisere dette må han la sig omplante i forhold og miljø som ofte er diametralt motsatt av alt det han tidligere har levd sig inn i. Denne omplantning lar sig ikke gjøre uten store indre og ytre brytninger og kamper. Det hele føles som en ilddåp en må døpes med, før en kan få ta fatt på selve gjerningen. Det er å søke å gjøre Pauli ord til sine: Jeg er korsfestet med Kristus, jeg lever ikke lenger selv; men Kristus lever i mig. Gal 2, 20.

Et viktig moment i denne omplantningsprosess er det faktum at misjonæren blir stilt ansikt til ansikt med hedenskapets realitet og at denne realitet er fiendskap mot Gud, mot evangeliet og dets budbærere. Så blir det å utlevere hele sitt personliv, sitt hjem og alt det en har til dette fiendskaps vurdering og dom.

Dette blir ikke noe mindre enn at alt det misjonæren er, det han sier og det han gjør, skal være preget av det glade budskap som han er sendt for å forkynne.

I denne store dragkamp blir ofte misjonæren den ene i forhold til de mange, derfor blir både lengdevirkningen og breddevirknin-

gen av hans handlinger og liv så meget større enn tilfellet vilde ha blitt i hjemlige forhold.

For de flestes vedkommende vil det føre med sig en hel del komplekser, og hos den misjonær som har tilbragt langt tid ute, vil en som regel finne noe paradoksalt i liv og innstilling.

Dette er noe av et fellestrekk hos de fleste misjonærer, og den enkelte misjonærs innsats vil bære preg av dette fellestrekk. Men på samme tid vil hans kamp og arbeide være preget av individuelle anlegg, innflytelse av personlige begivenheter og de ytre omstendigheter han kommer op i.

Når jeg så skal gå over til et forsøk på å gi en skildring av Paul Olaf Boddings særlige betydning og innsats som misjonær, så er denne skildring uten noen særlig pretensjon.

Bodding var på mange måter en så særpreget og interessant personlighet, og han var av slike åndelige dimensjoner, at det vanskelig lar sig gjøre å tegne et fullstendig billede av ham innenfor rammen av en enkelt artikkel.

Hertil kommer at der er begivenheter i hans lange og rike misjonærliv, som der for nærværende ikke er anledning til å gå nærmere inn på. Det får bli den senere historieforsknings opgave å klarlegge dem.

Men uten disse blir det vesentlig å tråkke på de samme stier som de mange har gått som i årenes løp har forsøkt å skrive om misjonær Bodding. Det blir vesentlig å blande de samme farver på paletten for å søke å få frem de kjente trekk fra de mange billeder som er tegnet av ham som misjonær og videnskapsmann.

Misjonær Bodding blev født på Gjøvik den 2. november 1865. Hvad vi vet om hans barndomshjem og den innflytelse det hadde på ham, har vi fra hans egen munn. Som en Samuel var han gitt Herren med bønn om at Han vilde bruke ham i sin tjeneste og helst da som misjonær. Når han fortalte dette og ellers når talen streifet inn på hans mor, kom der alltid en særlig ømhet i stemmen, og en forstod at hans mor hadde betydd meget for ham.

Faren var bokhandler, og det er noe symbolsk i det at Bodding vokste op i en bokhandlers hjem. Han elsket bøker, og vi kan vanskelig tenke oss ham uten i forbindelse med bøker.

Allerede tidlig var han sig bevisst sitt kall som misjonær. Hans

møte med Skrefsrud i 1882 blev avgjørende for ham. Da blev det bestemt at han efter endt utdannelse skulde reise til Santalistan.

I 1883 tok han artium og studerte så teologi ved Universitetet. I studietiden kom professor Caspari og den daværende sogneprest til Uranienborg, Johan Christian Heuch, til å bety meget for ham.

I 1889 tok han teologisk embedseksamen og den 6. november samme år blev han ordinert til misjonsprest. Den 16. januar året efter kom han så til Benagaria, og hermed begynte hans lange og på mange måter enestående løpebane som misjonær blandt santalene.

Hans virke i India faller i tre særpregede perioder. I årene 1890 til 1909 møter vi ham som distriktsmisjonær og bibeloversetter, fra 1910 til 1922 er han Santalmisjonens leder og administrator, og fra 1923 og til han reiser til Norge i 1934 er det den litterære videnskapsmann vi stifter bekjentskap med.

Som så mange av Santalmisjonens nyankomne misjonærer tilbragte Bodding de første måneder i Benagaria for å lære santali. Det var Skrefsrud som var hans lærer, og som misjonens litterære leder fant han snart ut at han i Bodding hadde funnet en mann efter sitt hjerte. Det varte derfor ikke lenge før Bodding ikke bare var elev, men også litterær medarbeider. Ikke fire måneder efterat Bodding var kommet til Benagaria, finner vi ham som redaktør av det nystartede månedsblad på santali, Hor hoponren pera («Santalvennen»). På samme tid går han inn som medarbeider i Skrefsruds oversettelsesarbeide av Det nye testamente til santali.

Om dette skriver Skrefsrud blandt annet: «Efter å ha oversatt et kapitel så lar jeg både Heuman og Bodding kritisere det. Visstnok er Bodding ikke ennu i stand til å kritisere oversettelsen så skarpt fra santalisprogets side som Heuman, men av desto større verd er hans kritikk fra eksegesens side, — mens begge er fortreffelige kritikere fra greskens side. — Men den beste kritikk er at vi alvorlig hver morgen ber Herren om å finne de rette ord, og at oversettelsen må bli til velsignelse når den leses.» (J. Gausdal: «Santalmisjonens historie». Side 106.)

Før året var omme blev Bodding forflyttet til Mohulpahari misjonsstasjon som ligger ca. 15 engelske mil vest for Benagaria. Her kom han til å tilbringe den meste av sin tid som misjonær. På

denne misjonsstasjon fikk han sin ilddåp. Det var den 26. april 1892, da han efter fire måneders ekteskap mistet sin unge hustru, Clara Bodding født Braathen.

I stedet for å få en livsledsagerske som skulde løfte, bære og lette ham hans gjerning, fikk han i sin egen have en grav som mangen gang gjorde ensomheten ennu tyngre å bære.

Gud hadde tatt fra ham en stor og god gave; men Han hadde også i sin nåde lagt på ham en opgave som skulde bli den største gave Bodding skulde få lov til å gi det folk som han var kommet for å hjelpe. Han skulde få gi santalfolket Bibelen på deres eget sprog. Dette er Boddings store livsverk, og det har for alle tider risset hans navn dypt inn i Indias misjonshistorie og gitt ham plass blandt de i sannhet store menn. Det er et intenst og opofrende arbeide som ligger bak dette verk. Det er en videnskapsmanns flittige og møisommelige strev i mange år.

Det var et stort øieblikk for Bodding, da han sammen med Skrefsrud i begynnelsen av 1906 reiste til Kalkutta og overgav sin oversettelse av Bibelen som gave til det britiske bibelselskap. Med undtagelse av de fire evangelier var det hele hans eget arbeide.

Når det gjelder Boddings oversettelse av Bibelen til santali, kan jeg bare understreke hvad professor Sten Konow så treffende har sagt i den vakre minnetale han holdt over Bodding i Det norske Videnskaps-Akademis historisk-filosofiske klasse den 18. november 1938:

«Det er et veldig arbeide som er nedlagt i denne oversettelse, med en utrettelig leting for å finne det rette ord og det rette uttrykk, i intim innføling i santalsk psyke og syn og med inngående kjennskap til folket, dets seder og skikker og overleveringer.»

Men når professor Sten Konow like i forveien kommer inn på forholdet mellem Boddings oversettelse og den oversettelse som de engelske misjonærer har besørget, må det være tillatt å komme med noen bemerkninger.

Jeg skal få lov til å gjengi den passus som det her gjelder:

«Da Bodding kom til India, forelå det en oversettelse av Det nye testamente og salmene, utgitt av britiske misjonærer. Men den var så utilfredsstillende at den aldri blev brukt i den skandinaviske

santalmisjon. Som hvor det gjelder andre indiske målføre, hadde misjonærene en tilbøielighet til å ville innføre et høitidelig sprog i sine oversettelser, og til å bruke lærde ord. For å ta et eksempel fra en hindi oversettelse, med latinske ord hvor oversettelsen har sanskritgloser, lyder begynnelsen av parabelen om den forlorne sønn slik: «En *pater* hadde to *filius*'er. Og *junior* av dem sa til sin *pater:* o *pater,* gi mig den *portio* av *substantia* som faller på mig.» Slikt skjønner selvfølgelig den almindelige mann slett ikke, enda han nok sitter og synes det låter vakkert. Alt Skrefsrud satte sig det mål å oversette Bibelen til et folkelig santali — —.»

Det er riktig hvad professor Sten Konow anfører at de engelske misjonærers utgave av Det nye testamente aldri blev anerkjent eller brukt i den nordiske Santalmisjonen. Men når professoren gir det utseende av at divergensen mellem de to utgaver ligger deri at englenderne hadde «en tilbøielighet til å ville innføre et høitidelig sprog og til å bruke lærde ord» og at Skrefsrud og Bodding oversatte til «et folkelig santali», så tror jeg han ufrivillig er kommet til å gjøre de engelske santalmisjonærer en urett.

Hadde prof. Sten Konow istedenfor å bringe et eksempel fra bibeloversettelse til hindi, gitt oss en sammenlignende prøve på den santali som er brukt i de to utgavene av Det nye testamente på santali, vilde han nok være kommet til det resultat at divergensen mellem dem ligger ikke så meget i en forskjell i høitidelig eller folkelig sprogbruk, som deri at det er en renere santali Bodding bruker, når det gjelder glosevalget.

Når dette er tilfelle, så har det sin naturlige årsak.

De engelske misjonærer arbeider blandt santaler som taler et mer opblandet santali enn det santalerne bruker på den nordiske santalmisjons felt, og det er derfor helt naturlig at den santali som de bruker, har tatt farve av det talte santali som de er kommet i berøring med.

En annen faktor har også gjort sig gjeldende og bidratt sitt til at de to utgaver er blitt mer forskjellig enn de strengt tatt behøvde. I santali mangler mange av de ord og begreper som må brukes i en bibel, ord som samvittighet, menighet, engel, biskop o. s. v.

I de fleste av slike tilfelle har de engelske misjonærer og Bod-

ding gått hver sine veier. De engelske har betjent sig av lånord, mens Bodding har laget nye ord eller brukt santalord i en helt ny betydning.

Hvem av dem som har truffet det riktige i sproglig og religiøs henseende, kan der være delte meninger om, og det kan være gjenstand for diskusjon.

Når så prof. Sten Konow videre uttaler: «Under hele oversettelsesarbeidet hadde Bodding bestandig innfødte hjelpere, til dels meget begavede folk, ved sin side, så oversettelsen er blitt virkelig folkelig og sproget ypperlig,» er er det å si til dette at det med de begavede santaler må tas cum grano salis.

Og på den annen side er det et åpent spørsmål, om det ikke er en svakhet ved Boddings oversettelse at han bare betjente sig av innfødte hjelpere. Det er meget sannsynlig at oversettelsen hadde tjent på at Bodding hadde delt arbeidets byrder og gleder med andre européiske medarbeidere.

Når det gjaldt den tekniske og teologiske side ved arbeidet, så kunde ikke santalene bety meget for ham. Dertil hadde de ikke de ringeste forutsetninger.

Det er helt naturlig at der i et oversettelsesarbeide av Bibelen som må strekke sig over en lang periode, vil bli en del ujevnheter både i forholdet mellem Det gamle og Det nye testamente og mellem parallellstedene i evangeliene. Hertil kommer at det også vil innsnike sig feil, og da ikke bare korrekturfeil, men feil i selve teksten som f. eks. i Gal 5, 10 hvor det i alle utgaver uten grunn er utelatt siste halvdel av verset.

Hadde Bodding samarbeidet med noen av sine eldre européiske medarbeidere, tenker jeg nok at noen av feilene vilde ha vært undgått, på samme tid som selve santalteksten kunde ha vært gjort lettere å benytte både eksegetisk og bibelteologisk enn den nu er.

Det er hevet over all tvil at når det gjelder santalsproget, er Bodding autoriteten par excellence, og når jeg derfor har dristet mig til å komme med disse bemerkninger, så er det ikke for å kritisere hans santali, men for å vise de norske lesere at det kan ligge noe til grunn for det revisjonsarbeide som er begynt ute i India for å bringe til ophør den anomali at det britiske Bibelselskap skal måtte utgi to utgaver av Det nye testamente på santali, nemlig en

for å tilfredsstille den nordiske santalmisjons behov og en for å tilfredsstille de andre santalmisjoners behov.

Boddings virkeår i Mohulpahari var noen rike år. De vidner om at han var i besiddelse av en veldig arbeidskraft. Ved siden av sitt oversettelsesarbeide fikk han tid til å reise meget rundt omkring og da ikke bare i Mohulpahari distrikt, men også i Dumka distrikt og den senere såkalte Vestmark.

Det var særlig i Skrefsruds siste leveår at meget av tilsynsarbeidet falt på Bodding.

På disse sine mange reiser, hvor han prekte og samtalte, fotograferte og samlet på kulturgjenstander, erhvervet han sig et enestående kjennskap til landet og folket. Det var i disse år han samlet inn meget av det som han senere fikk bearbeide og som kom til å gjøre ham til den store autoritet i alt det som vedrører santalenes kulturelle liv.

Ved sin dyktighet hadde Bodding i disse år oparbeidet sig en sterk stilling innenfor misjonen, og gjennem sine naturlige anlegg hadde han knyttet mange sterke vennskapsbånd med santalene. Det var derfor helt naturlig at det blev han som skulde komme til å lede santalmisjonen videre efter Skrefsruds bortgang den 11. desember 1910.

Da Bodding var blitt misjonens leder, kunde vi ha ventet at han hadde flyttet til misjonens hovedsete i Benagaria. Men istedenfor å gjøre det, flyttet han misjonens hovedsete til Dumka. Dette var et meget heldig grep. Dumka passet meget bedre både i forhold til regjeringens administrasjon av Santal Parganas og for Santalmisjonens felt efterat det hadde fått den store utvidelse i vest.

Mellem regjeringsmyndighetene og misjonen blev det nu knyttet en nærmere forbindelse, idet Bodding som misjonens formann blev anmodet om å bli medlem av district board, det råd som regjeringen har opnevnt til støtte for administrasjonen av Santal Parganas.

Denne forbindelse som blev etablert i Boddings tid og som ennu vedvarer, har vært til stor støtte og hjelp for arbeidet blandt santalene. Bodding fikk gjennem denne forbindelse rikelig anledning til å vareta santalenes interesser, og noen bedre og mer varmhjertet talsmann kunde de ikke få.

For administrasjonen av selve misjonen innledet Bodding en ny

tid, idet han innførte fra 1911 en årlig misjonærkonferanse, hvor han sammen med misjonærene drøftet misjonens anliggender.

I det hele tatt var det en tid i rivende utvikling. Skolevesenet som hadde vært samlet i Benagaria, blev desentralisert, idet gutteskolen blev flyttet til Kaerabani og pikeskolen til Maharo.

Flere yngre misjonærer blev kalt og nye arbeidsgrener blev tatt op som industriskole, presteskole, lægemisjon og arbeidet blandt de spedalske.

Alt dette krevde nye bygninger og mange utvidelser, så det blev en tid full av den aktivitet og spenning som følger med nybrott.

Den daglige administrasjon la så meget beslag på Boddings tid at han fikk ikke anledning til å arbeide så meget med det litterære som før. Men også i denne tid fikk han på det litterære område utrette ting av stor og varig betydning.

Jeg tenker da først og fremst på hans oversettelse av den norske kirkes ritual til santali. Dette blev til en berikelse av selve gudstjenesten, på samme tid som det kom til å gi santalkirken en fastere form og et mer luthersk preg enn den hadde hatt fra begynnelsen av.

Ved siden av dette må jeg nevne hans utgaver av den santalske salmebok. I disse finner vi flere salmer av Bodding. Ved siden av Skrefsrud er det ikke noen som har gitt santalmenigheten så mange vakre og lødige salmer som Bodding har det. Det er ikke originalsalmer han har skrevet, men hans mange mesterlige oversettelser er sanne perler i den santalske salmeskatt.

Det var mest i noen stille, ledige nattetimer at Bodding fikk tid til å sysle med dette arbeide som han elsket så høit. Dagene var optatt med administrasjon og det veldige arbeidspress som formannstillingen og kassererstillingen medførte.

Bodding slet i det; men efter som årene gikk blev det mer og mer klart at misjonen var vokset slik i omfang at ikke noen enkelt mann, hvor dyktig og strevsom han enn måtte være, var i stand til å bære den byrde som misjonens administrasjon og ledelse var blitt.

Jeg skal ikke gå i detaljer, men bare peke på enkelte ting som med en indre livets nødvendighet måtte føre til et systemskifte. Det viste sig å være en stor svakhet at Bodding ikke hadde benyttet

sig av den anledning som var skapt gjennem misjonærkonferansen til å dele arbeidets byrder og ansvar med sine medarbeidere.

Han foretrakk å sitte med det hele ansvar og ha alle tråder samlet i sin hånd. Men når vi tenker på det vidstrakte arbeidsområde santalmisjonen har og de forskjellige arbeidsgrener og institusjoner som den underholder, samtidig som den har en stor tehave og et zemindari i Nankar, så forstår en snart at det var for meget forlangt at en mann skulde kunde føre effektivt tilsyn med alt dette.

Og når så vedkommende foruten sitt misjonærarbeide i Dumka, ikke bare skulde føre overtilsyn med sine européiske medarbeideres virke, men også skulde ha det personlige tilsyn og ansvar for mange lokalmenigheter i store deler av misjonsfeltet, så var det ikke annet å vente enn at en del av arbeidet måtte lide.

Den daglige administrasjon måtte gjøres, og så gikk det ut over tilsynsarbeidet og menighetslivet.

Forholdene var ikke som de burde være. Småkirker måtte tas i bruk uten å være innviet, og i mange menigheter blev det aldri gitt de kristne anledning til å samles om nadverdbordet.

Til disse indre svakheter kom så santalmisjonens forhold til de andre misjoner i sin almindelighet og til santalmisjonene i særdeleshet. Med undtagelse av samarbeidet med det britiske Bibelselskap hadde ikke Bodding følt noen trang til samarbeide med andre misjoner, og han hadde derfor søkt å holde sin egen misjon «in splendid isolation».

Men de nye tider i India kalte på samhold og samarbeide. Før eller senere måtte det komme tider hvor det også for den nordiske santalmisjon blev høve til et mer intimt samarbeide med de andre misjoner i India.

Til slutt var forholdene sammenfiltret til en gordisk knute, som blev hugd over under et besøk i 1922 av hjemlandenes formenn, daværende sogneprest, senere biskop Paul Oldenburg fra Danmark, og rektor Hans Høeg fra Norge.

De avsluttet med Bodding det en med et litt moderne uttrykk kan betegne som et kriseforlik, og som et fait accompli blev så dette forelagt misjonærkonferansen.

Ifølge denne overenskomst nedla Bodding hvervet som misjonens

leder. Han fikk sig overlatt Mohulpahari misjonsstasjon til bolig. Her skulde han drive litterær virksomhet.

Det blev videre fastsatt vilkår for hans lønn og hvor meget han årlig skulde ha lov til å bruke til sitt litterære arbeide.

Disse utgifter skulde føres op på misjonens budgett; men de skulde ikke være gjenstand for behandling av misjonærkonferansen.

Bodding hadde ved denne kontrakt satt sig utenfor misjonærkonferansen, og han var derfor fra nu av avskåret fra å øve noen direkte innflytelse på misjonens videre utvikling.

For misjonen blev det noe av en vårløsning. Administrasjonen blev delvis omlagt, og ansvar og arbeidsbyrder blev fordelt. Den indre opbygning og selvstendiggjørelse av menighetslivet gjorde store og gode fremskritt. Et meget fruktbart samarbeide blev innledet med de andre misjoner og da særlig med de lutherske kirker og misjoner i India og med de øvrige santalmisjoner.

Men også for Bodding blev det en ny og rik tid. Han fikk gode og rummelige kår til å arbeide videre med alt det verdifulle stoff han hadde liggende. Han var allerede tidlig en mann som videnskapen var blitt opmerksom på. Men det var som om den videnskapelige verden først nu fikk riktig øie på hvilke åndelige og videnskapelige verdier han satt inne med.

Verdien av hans imponerende produksjon i disse år skal jeg ikke gå nærmere inn på. De som måtte ønske å stifte nærmere kjennskap til det, vil jeg henvise til den av professor Sten Konow før omtalte minnetale i Det norske videnskaps-akademis årbok for 1938, hvor han på en ypperlig måte gir en oversikt over Boddings betydning som videnskapsmann. I tilknytning til denne tale finnes også en utmerket fortegnelse over det som Bodding har offentliggjort i årenes løp.

Boddings hjem i Mohulpahari blev i disse år et åndelig samlingssted, hvor lærde menn fra mange land kom og avla ham et besøk. Hit kom også regjeringens embedsmenn for å søke råd og veiledning i vanskelige spørsmål vedrørende santalene.

Vi misjonærer blev alltid gjestfritt og hjertelig mottatt av ham og hans danskfødte hustru. Det blev som oftest rike stunder, enten vi traff ham i hans rummelige arbeidsværelse, og han la fra sig arbeidet og begynte å fortelle og dele med oss sin uendelige viden,

eller vi gikk med ham op til hans museum, og han der tok frem en eller annen gjenstand av alle de som han hadde samlet, og vi fikk gjenstandenes interessante historie.

De rikeste minner er fra de ganger vi fikk følge ham på hans kveldsturer utenfor misjonsstasjonen og temaet dreide sig om santalene og om hans kjære sted, Mohulpahari.

I 1934 forlot han Mohulpahari for godt og bodde i Norge inntil han i 1936 reiste til Danmark. Her døde han i Odense den 25. september 1938 og fikk som så mange av våre store landsmenn, en grav i fremmed land.

MICHAEL TYRHOLM

PRESTEN OG GRANSKAREN

Av Reidar Bolling.

(Forts.)

I «Dend Kongelige Hellighed og Herlighed» hadde Tyrholm rost kongen for den danske skuleskipnaden frå 1721. Det kom sikkert frå hjarta når han ynskte: «Gud give noget saadant kunde og betenckes for Norge.» I Vanse tok han til å setje i gong omgangsskular. Under katekisasjonane fann han fram dei mest evnerike ungdomane, fekk dei til å møte på prestegarden og vilde seinare sette dei til skulemeistrar. Berre så sårt at bygdefolket ikkje hadde skyn for dette gode tiltaket og ikkje vilde betale skulemeistrane så dei måtte ta seg anna arbeid attåt.[20]) I 1736 sende bispen ein spurnad til alle prestane korleis dei meinte ein best kunde få skipa skular på bygdene. Ein skulelov var i emning og kongen vilde høyre kva prestane meinte. Tyrholm var sers glad over å få ein skulelov, men han hadde lita tru på framlegget frå stiftsdireksjonen om å samle inn friviljuge gåver. Utlogene måtte bli utlikna på matrikkelen så dei rike vart nøydd til å hjelpe dei fatige. Einast på denne måten kunde ein vere viss om at alle kom i skule. Det måtte dessutan sikrast at lærarane fekk ei høveleg løn.[21]) Med skuleloven av 1739 i ryggen sette Tyrholm auka kraft inn i arbeidet for skulen. Han hadde god von om å få bygt skulehus, og han skreiv fleire vender til bispen og greidde ut om planane sine. Bispen Kærup var glad over å ha slik ivrig ein prest, men han ser ut til å ha funne at han han tok for hardt i med framlegga sine og prøvde få han

---

20) Pakke 34. K.b.a. — 21) Smst.

ned på jorda att, — «iøvrigt velsignes Deres Nidkiærhed og Christelige Omsorg for dette Christelige Virke».[22]) I arbeidet med skulen fall han og ut med dei militære. Offiserane vilde ikkje late han velje kven han vilde til lærarar. Dei friske og sterkbygde skulde vere soldatar. Han fekk finne seg nokre som hadde skavankar og kroppslyte.[23]) I 1742 hadde han fått skulen i tolig god stand. Det var fire lærarar i Vanse, ein i Herad og ein i Spind. Skulehus hadde det vore uråd å få til, men han hadde fått dreve fram at lærarane fekk ei årsløn på 15 riksdaler. På siste visitasen hadde han sytt for at dei fekk helse på bispen så han kunde lære dei å kjenne. Denne sigeren hadde han likevel ikkje vunne utan strid. Det var enno mange som var «uvittige, gienstridige og paaholdne».[24]) Til lærarane tinga han Rambach og Speners: Opbyggelige og paa Dansk Verterede Methode at Catechizere for Ungdommen. Dessutan fekk han tak i nokre stykkje av Pontoppidans forklaring som han gav bort til fatigborn.[25])

Beste hjelpa i arbeidet med ungdomen skulde Tyrholm ha fått av klokkaren, men her var han allstødt uheppen. Sidan 1708 hadde Bernt Bernhardin vore klokkar. Han var glad i det sterke og duglaus. Presten var difor berre glad då han i 1749 gav frå seg ombodet til ein student Carl Due.[26]) Diverre kom Tyrholm frå vondt til verre. Due hadde snaudt vore eit år i kallet før han synte at «han ey var uden Galde». Han var «opsætzig» og hadde «et daarligt opblæst Sind».[27]) Sidan tok han til å skulke messene, og då presten tok han for det, gjekk han ein sundag fram i kordøra og heldt ein tale der han skulda Tyrholm for lygn og vrangvilje.[28]) Ei tid var Due suspendert, men så vart han tatt til nåde att mot å be presten og kyrkjelyden om tilgjeving. Slik båra striden att og fram til Due vart residerande kapellan i Sogndal.[29])

Det var ikkje lett å greie det vide og folkerike kallet åleine. Det leitte på helsa, og i 1730 braut han saman og vart liggjande i 11 veker. Han kjende seg overtydd om at han skulde døy, men han kom igjennom det. Vel oppkomen skreiv han i kyrkjeboka: «Herrens Nafn være lovet baade for dend onde Dag og dend gode, jeg skulle icke endda døe men leve og forkynde Herrens Gierninger hvortil Gud give mig Aand og Naade.» Likevel hadde han fått ein knekk som han aldri kom over, og i skriva til bispen nemner han jamt «sit Legemes Skrøbelighed». I 1734 gifta enka etter formannen i kallet seg med sokneprest Samuel Friis i Kvinesdal. Tyrholm slapp då pensjonen, og han tok til å tinge med bispen om å få seg ein kapellan. Det vilde ha vore ei stor lette å få ein medhjelpar:

---

22) Kærup V s. 200. — 23) Kærup VI s. 210. — 24) Geistlige Sager. Stiftsamtmandens arkiv. 1745. — 25) Kærup VII s. 121. — 26) Kærup IX s. 367. — 27) Kærup X s. 99. — 28) Biskop Paludans kopibok II. — 29) Sogndal kallsbok.

«Embedets iidelige Occupationer i dette vidtløftige Kald lader mig neppe enten Dage eller Natte-frist,» skreiv han.[30]) Dessutan vilde han gjerne få noko betre tid til «sine particulaire studies». Likevel vart det ikkje noko med han før i 1739. Den 18. mars dette året søkte han om å få ordinert student Niels Leganger til sin personel kapellan. Bispen grunngav tilrådinga si med «hans eget Legemes svækkede Kræfter».[31]) Når Tyrholm drygde så lenge heng det kan hende saman med at han visste at han ikkje hadde lett for å arbeide saman med andre. Dei sju åra Leganger var i hans teneste kom det og til nokre strider. Tyrholm kravde at kapellanen skulde lyde han i alle ting, og det fall ikkje allstødt lett å arbeide etter hans liner. Likevel skildes dei som vener då Leganger i 1746 reiste ned til Kjøpenhamn og vilde søkje kall.[32]) Bispen peika ut ein ung teolog, Juell frå Herrefoss, som han var viss om at Tyrholm vilde få glede av,[33]) men Tyrholm hadde andre planar. Eldste sonen, Niels Henrik, mona frametter med det teologiske studiet, og faren vilde halde plassen oppe for han «skiønt med svage Legems Kræfter».[34]) Frå 1750 til 1761 arbeidde far og son saman, og det blir slutt med dei mange klagene over kapellanen som ein finn i Legangers tid. Niels Henrik åtte og same granskarhugen som faren, og med det livalle brevsambandet han hadde med Danmark, bar han inn nye impulsar til den gamle forvitne presten.[35]) Det måtte difor bli eit stort sakn då sonen i 1761 fekk kall i Danmark, og han måtte til med framand hjelp att. Nå tok han elles til å dra på åra, så han måtte leggje meir og meir av arbeidet over på kapellanen. Den nye medhjelparen, Claus Pavels, ein presteson frå Hjelmeland, fekk lovnad om å bli residerande kapellan når soknekallet i si tid kom til å bli ledig.[36])

På sine gamle dager hadde Tyrholm den gleda å få lese med ein sermerkt elev. Ein katolikk, Joseph Andreas Obel (tyskar eller hollendar), hadde busett seg på Vanse. Han hadde lenge kjent seg dregen til «den sunde og sande Evangeliske og Lutherske Religion». Soknepresten tok seg av han og gav han ei grundig innføring i den evangeliske trua. Påskedagen 1765 vart han høgtidsamt opptatt i kyrkjelyden og fekk lov å gå til alters saman med kyrkjelyden. Føreåt tala Tyrholm om det frå preikestolen og det vart holde «Bøn og Taksigelse for Hands Omvendelse».[37])

---

30) Pakke 2 a. K.b.a — 31) Kærup III s. 24. — 32) Kærup VII s. 321. — 33) Kærup VIII s. 199. — 34) Kærup IX s. 161. — 35) Pakke 2 a. K.b.a. — 36) Biskop Tidemands kopibok II folio 123 I. — 37) Vanse kirkebog 1765.

III.

Vanse soknekall høyrde til Lister prosti. Til det låg og Lyngdal, Kvinesdal, Undal og Bjelland. Samuel Friis i Kvinesdal var prost sidan 1725.[1]) Han døydde i 1742, og ved prostevalet fekk Tyrholm alle røystene endå prestane i Undal og Lyngdal var eldre i prostiet.[2]) Bispen var og sers glad for det: «Saa kand jeg ogsaa med Aandelig Glæde og Fornøyelse dertil give og Føye mit Votum.» Friis hadde vore lite tiltaksam, og Kærup hadde serleg ynskt å få ein prost som kunde gjere noko for skulen. Det fylgde mykje arbeid med prosteembetet. Kvart år måtte han fare over heile prostiet og halde visitas. To år for han åleine, — i det tredje var han i fylgje med bispen.[3]) Fleire av bispane var elles så helselause i sine siste leveår at dei ikkje kunde reise rundt og måtte ha prosten til å ta tenesta for dei.[4]) Tyrholm vart ein vaken og samvitsfull prost som gjekk opp i arbeidet med interesse. Ved presteskifte fekk han eit vandt og sårt arbeid med å forlike enkja og ettermannen om pensjon og enkjesete. Både i Undal og Kvinesdal fekk han til ei semje som båe partane var nøgde med.[5])

Under visitasane skulde prosten sjå etter om ungdomen kunde barnelærdomen sin. Under katekisasjon i Kvinesdal kyrkje i 1753 vart han var ein «helt vankundig Dreng» som likevel var konfirmert av sokneprest Horsens. Slikt måtte ikkje hende. Til åtvaring for andre, meinte Tyrholm at han måtte gå om att for presten og bli konfirmert ein gong til. Så langt vilde likevel ikkje biskop Paludan gå, men sa ifrå at guten fekk halde seg borte frå nattverden til han hadde lært sine ting. Prosten fekk sjølv «paaminde og formane han».[6])

Prostane skulde føre tilsyn med livsførsla til prestane og segje frå til bispen «dersom de befinde nogen Brøst eller Forsømmelse». Tyrholm såg seg nøydd til å suspendere personelkapellanane i Kvinesdal og Lyngdal, som båe hadde vore for sein til å gifte seg, men han tykte vondt om dei og innstilla dei til kongeleg oppreising.[7]) Han fekk og mykje arbeid med å mekle millom stridande prestar. Verst var tilhøvet i Kvinesdal. Den gamle kapellanen Mads Horsens hadde fått kallet etter Samuel Friis, og Peder Eyberg var blitt kapellan. Horsens var helst ei dugløyse, og Eyberg var ein kværulant. Første året fall dei ut med kvarandre, og dei heldt fram å stri, ja striden gjekk i 1751, — då Eyberg døydde, — i arv til ettermannen Ole Blytt. Gong etter gong set Tyrholm inn all dugleiken sin som fredsmeklar, men til liten nytte. Når prosten er reist, logar

1) Nyrop II s. 143. — 2) Kærup V s. 385. — 3) N. L. 2—16—3 og 2—17—9. — 4) Kærup VI s. 44. Kærup VIII s. 297. — 5) Kærup VI s. 37 og s. 188. — 6) Paludan I upag. — 7) Kærup VIII s. 444, Paludan II upag.

striden opp att og tek sers forargelege former.[8]) Også med Lyngdalspresten fekk han vanskar. Niels Coldberg var ein hard og barsk mann som ikkje tolte nokon over seg, og som låg i strid med dei verdslege embetsmennene i bygda. Det gjekk så langt at dei ikkje vilde gå til alters for han, men vende seg til prosten og bad han kome og halde messe for dei. Tyrholm vilde ikkje falle yrkesbroren sin i ryggen og fekk bispen til å nekte å gå med på ein slik skipnad.[9]) Diverre lønte Coldberg han med utakk. Ved fleire høve trengte han seg inn på han og vigde folk frå Vanse.[10]) Tyrholm heldt elles sterkt på at ingen måtte kome inn på hans einemerke. Som prost skulde han forrette alle kyrkjelege handlingar for embetsbrødre. Han var difor sers misnøgd då Mads Horsens sjølv vigde dotter si, og kravde at bispen skulde gjeve han ei alvorleg tilrettevising.[11])

Kor streng og nøten Tyrholm enn kunde vere, var likevel prestane merksam på at dei hadde sin fulltru ven i han som dei trygt kunde vende seg til når dei hadde vanskar i kyrkjelyden. Bertel Flinthoug, sokneprest i Lyngdal 1751—94, kom i strid med bygdefolket om skuleskipnaden. Dei vilde ikkje gjeve lærarane nokor løn, og prosten måtte gripe inn. Han fekk og laga ei semje som alle skreiv under.[12]) I 1762 sende bygdefolket i Øvre og Nedre Kvinesdal eit klageskriv til kongen og kravde å få sett ned presteløna. Dei vilde bli fri smørreiden og skyss og nattehald. Tyrholm la imot. Dei to prestane, Quale og Blytt, sat så trongt i det at det var uråd å korte av noko på løna. Dessutan måtte dei pensjonera ein gamal prest og ei presteenkje. Stiftsdireksjonen gjekk heilt inn for synet til prosten. Han var «en Mand hvis Embeds bekiendte Caracter er Retskaffenhed».[13]) Søknaden vart og avslått.[14]) Prosten hadde sjølv røynt dei økonomiske vanskane i Kvinesdal. Under prostevisitasen i Fedde sokn i 1752 nekta bygdefolket å køyra han til kyrkja og syte for husvære, og han var nøydd til «af egen Pung at betale Huus, Kost og Skyds».[15])

Dei tronge kår i bygdene merkte og dei mange «friviljuge» gåvene som kom inn. Dei vart mindre di lenger opp frå sjøen ein kom. Bispane hadde lenge vore misnøgde med dei små kollektene, og då rekneskapen for 1765 synte at Øvre Kvinesdal (Hægebostad + Fjotland) berre hadde gjeve 2 mark til latinskulen i Kristiansand, vart biskop Tidemand vond. Tyrholm fekk påbod om å fare opp til prestegjeldet og nytte «kiærlig overtalelse» framfor kyrkjelyden. Han var huga høyre «om Hands Meenighed skulle absolute være meere Steenhiertede end i andre Meenigheder».[16])

---

8) Kvinesdals kallsbok. Kærup X s. 6. — 9) Kærup V s. 221. — 10) Kærup VI s. 49. — 11) Kærup X s. 248. — 12) Paludan II upag. — 13) Tidemand I fol. 1. — 14) Smst. fol. 6. — 15) Paludan I upag. — 16) Tidemand II fol. 255.

Tyrholm tente under seks bispar.[17]) Han stod sers høgt hos dei alle, men serleg varmt var tilhøvet millom han og Kærup. Dei var og kjende frå før, og Tyrholm helsar han velkomen til bispedømet med dei varmaste ordelag.[18]) I ei fråsegn om prestane i 1740 har Kærup berre godt å segja om prestane sine, — på to nær —, men det er nokre som serleg har merkt seg ut som «i Herren Lærde, Exemplariske og habile Mænd, som kunde ved Guds Naade beklæde de bedste og bedre Læresæder i Guds Kirke».[19]) Millom dei var sjølvsagt Michael Tyrholm. Det var stor åndeleg likskap millom bispen og prosten. Når Tyrholm rosar Kærup for «Troens Nidkiærhed, Grundige Lærdom, Gudelige Lefnet, retsindige Wesen, Kiærlige Omgiængelse, sagtmodige Vandring, utrættelige Flittighed og lange prøvede Troskab»,[20]) kunde visst bispen trygt ha nytta same ordelag om prosten. Det er reint rørande å merke venskapen mellom dei. Pastor og frater er den jamne tiltalen i breva.[21]) På visitasferdene vestetter stoggar han gjerne i Vanse prestegard eit par dagar både på utveg og heimveg. Han er merksam på at det ikkje er heilt lett å ta imot bispen med hans tolv rorskarar, og streker difor under at han må ikkje gjere for mykje av trakteringa. Det er nok «paa det tarveligste at bespiises og herberges».[22]) Biskop Paludan har og berre lovord om Tyrholms arbeid.[23]) Nå tok kreftene til å minke etterkvart som åra seig på. Biskop Tidemand lærte difor ein mann å kjenne som berre var ein skugge av seg sjølv og som ikkje lenger var så rådsnar og kvikk i ekspedisjonane som han kunde ynskje. Tidemand var elles såvidt godt orientert om fortida at han synte Tyrholm den største vyrdnad.[24])

I 1766 var Tidemand på visitas i Vanse. Femte sundag etter trieining preika Tyrholm til høgmesse over Lukas 5. Bispen fekk eit godt inntrykk av preika: «Materien blev opbyggeligen udført efter ældre Tiiders Methode at prædike paa. Ligesom Mælet, Gaverne og Hukommelsens Kraft hos denne henved 75 Aar gamle Mand fandtes endnu over hvad der kunde formodes.»[25]) Under visitasen nemnde han og at han snart måtte gjeve frå seg prostiet, for det vart for tungsamt å reise ikring.[26]) Det synte seg og at han ikkje

---

17) Jens Bircherod, 1716—20; Christopher Nyrop, 1720—33; Jacob Kærup, 1733—51; Rasmus Paludan, 1751—59; Jens Christian Spidberg, 1759—62; Ole Tidemand, 1762—80. — 18) Pakke 2 a. K.b.a. — 19) Kærup V s. 57. Det var ialt seks som fekk ros framfor dei andre. Ved sidan av Tyrholm var det lektor Claudius Tobiesen i Tveit, stiftsprost Spidberg, sokneprest Diderich Stelling i Arendal, sokneprest Peter Horster i Gjerstad og sokneprest Søren Dumetius i Vestre Moland. — 20) Tyrholm Diptycha Episcoporum Stavangriensium et Christiansandensium Supra duo secula A Reformatione ad Annum MDCCXLI. Manuskript i Kgl. Bibl. Kbh. nr. 1630 i Ny kgl. samling. — 21) Kærup IV s. 178. — 22) Kærup II s. 33. — 23) Paludan I og II på fleire stader. — 24) Den 14. januar 1764 skreiv bispen og takka Tyrholm for nyårshelsinga. Mellom alle breva som han fekk, var det ikkje noko som gjorde han så glad som brevet frå Tyrholm. — 25) Tidemand II fol. 268. — 26) Tidemand II fol. 285.

lenger greidde få fram dei påbodne rekneskapene og kollektene til fastsett tid, så bispen må få soknepresten i Undal til å hjelpe til. Bispen tykte det var leidt, men meinte at det likevel var «pardonnabelt for een ellers saa brav gammel Mand».[27]) I oktober same året kom endeleg Tyrholm seg til å gjeve frå seg prostiet. Sokneprest Røyem i Undal vart prost, men Tyrholm skulde ha løna som honorar så lenge han levde.[28]) Nå lakka det og mot enden. Den 24. april 1767 gjekk han inn i kvila og vart gravlagt 8. mai.[29])

Det kunde vere mange prestar som hadde hug til å kome til Vanse, endå kallet kom til å gå ned i innkome sidan det nå skulde bli tilsett residerande kapellan. Det vart likevel ikkje noko høve til tevling. Søren Bugge som var kapellan i Holt, hadde alt i 1762 fått lovnad om å få Vanse når Tyrholm fall bort,[30]) og han hadde nok tidt sett fram til «Opfyldelsen af Længe hafte Forventelse».[31]) Første mai 1767 skreiv bispen og fortalte at Tyrholm hadde gått ut «af Viingaarden, hvor Deres Velærværdighed nu skal gaa ind».

IV.

Michael Tyrholm hadde frå ungdomsåra ein levande torste etter kunnskap; men han bar og i seg ein sterk trong etter å mynte ut kunnskapen i skrifter som kunde bringe han ære i den lærde verda. I ventetida nede i Kjøpenhamn 1723—24 skreiv han ei rettleiing for bibellesarar: «Een Biblisk Veyviiser eller Indledning til Bibelens rette Brug og Læsning».[1]) Dette skriftet fall i to luter: «I hvilcke dend eene Lærer at kiende Bibelen ret, Dend anden at Bruge Bibelen ret». Lenge hadde han tenkt på korleis «dend grove og gemeene Almue best kunde blive hiulpen i denne Sag til at læse Bibelen med Lyst uden Kiedsommelighed». Før ein les, lyt ein bu seg ved «andægtig Bøn og Paakaldelse». Vidare gjeld det «1) at applicere alle Lærdomme. 2) At efterleve det mand læser 3) At opbygge andre med os». Han hadde synt fram manuskriptet for «adskillige baade Lærde og Leige Folck» og hadde fått sterke lovord. Då det ikkje fans noko slikt skrift før på dansk, vona han å få det prenta i misjonskollegiet. Motivet var ikkje egoistisk. «Mit Maal og Øyemercke derved, som jeg henstiller til Hierternes Randsagere, er icke at giøre mig self et Nafn derved, men for at gribe dem under Armene, som ey allene gierne vil, men og bør læse Bibelen, saa og at borttage dend Lunkenhed og forsømelse der er

27) Smst. fol. 326. — 28) Smst. fol. 383. — 29) Vanse kirkebok. «Vor uforglemmelige Kirkelærer og Siælesørger,» skriv kapellanen Jacob Pavels i kyrkjeboka. — 30) Norske Indlæg 1762. Riksarkivet, Oslo. — 31) Tidemand II fol. 329.

1) Dend Kongelige Hellighed og Herlighed. I dette gratulasjonsskrivet gjer han noggrant greie for gongen i den bibelske vegvisaren. Dette skriftet fins ikkje meir.

hos de fleeste, og igien opmuntre Dem til Lyst og Lærvillighed, naar de veyledis baade til at kiende Bibelen som en Høythellig Bog af Guds egen Indgivelse, saa og at læse dend som een høystfornøden Bog til Deris Salighed.» Fekk han ikkje oppleve å sjå skriftet prenta, verka det vel med til at han i 1726 fekk magistergraden.[2])

Det fall sers vandt å drive vitskaplegt arbeid i eit stort og tungvint kall som Vanse. Tyrholm klagar og over at «Embedes iidelige Occupationer i dette vitløftige Kald, lader mig neppe enten Dage eller Natte-frist».[3]) Likevel kunde han ikkje leggje vekk sine «particulaire Studies». Bispane var sers hjelpsame mot han og sette mot i han til å halde fram med granskinga. Såleis skreiv Kærup til han og stilte heile boksamlinga si til hans rådvelde.[4]) Fram gjenom åra fekk Tyrholm tidt låne bøker av bispen, og når det kom nye teologiske verker, sytte han samstundes for at det og vart tinga eit eksemplar til Tyrholm. Tyrholm løyste og «Den Danske Lærde Tidende» så han kunde fylgje med i den vitskapelege verda.[5])

Det var soga, og spesielt kyrkjesoga i bispedømet, han sette seg føre å gjere kjent. I 1737 la han fram for biskopen eit lite skrift «Diptycha Episcoporum Stavangriensium et Christiansandensium Supra VI Secula ante & post Reformationem ad Annum MDCCXXXIII». Trass den flotte latinske titelen er skriftet på dansk. Det er ei rekkje stutte biografiar av dei skiftande bispane frå Reinhald som grunnla bispestolen i Stavanger i 1128 til Christopher Nyrop som døydde i 1733. Han er godt inne i den historiske litteraturen. Han siterar og kritiserar dei norsk-danske forfattarane Huitfeldt og Ramus, og han kjenner og verker av historikarar frå Tyskland og Holland, ja, endåtil ein italiensk humanist, Platina, død 1481, kan han hente opplysingar frå.[6])

Heilt pålitande er Tyrholm ikkje. Biskop Njål som døydde i 1207, let han vere med på det store riksmøtet i Bergen 1217. Biskop

2) Nyrop II s. 212. — 3) Pakke 2 a. K.b.a. — 4) Smst. — 5) «Diptycha» s. 37. — 6) Han siterar desse bøkene i bispesoga: 1. Peder Claussen, Norriges Bescriffuelse, Kbh. 1632. 2. Jørgen Erichsen, Liigprædiken over Elisabeth Broch, Kbh. 1578. 3. Jørgen Erichsen, Jonas Propheten, forklared i 24 Prædikener, Hafn. 1592. 4. Jørgen Erichsen, Underviisning om Menniskens Udkaarelse til Salighed, Hafn. 1592. 5. Jørgen Erichsen, Creatio de fraterna concordia. 6. Ludvig Holberg, Dannemarchs Historie, Kbh. 1732. 7. Arild Huitfeldt, Den geistlige Histori offuer alt Danmarckis Rige, det er: En kort Cronike, huorledis Bisperne sammesteds oc den Christelige Religion er forfremmet indtil vor Tid, Kbh. 1604, 4. 8. Laurids Lind, Det Danske Bibliotek eller Fortegnelse paa alle de Danske Skrifter hvilcke alle findes samlede i det Danske Bibliotek som Frøken Karen Brahe haver foræret til det Adelige Jomfrue-Kloster i Othense, Kbh. 1725, 4. 9. Johan Michaelis, Historia Ecclesiastica. (Utgjevingsår og stad unemnt.) 10. Gert Miltzov, Presbyterologia Norvegica Wos-Hardangriensis, Hafnia 1679. 11. Johan Pontanus, Rerum Danicarum Historia, Amsterdam 1631. 12. Erik Pontoppidan, Theatrum Dania, Kbh. 1630. 13. Poul Poulsen, Bibliotheca Aarhusiensis, Hafniæ 1725. 14. Bartolomeo Platina, Opus in vitas summorum pontificum ad Siztum IV, Venezia 1479. 15. Jonas Ramus, Norriges Beskrivelse, Kbh. 1735. 16. Hans Svaning,

Håkon, 1317—1322, kjenner han ikkje, og han polemiserar mot Huitfeldt som har nemnt han. Opplysingane om dei katolske bispane er elles sers stutte, berre 7 av dei 41 sidene i manuskriptet. Med dei evangeliske bispane kjem han inn på sikrare grunn. Her har han og uprenta kjelder å halde seg til. Jørgen Erichsen får mange lovord. Han peikar på provinssynodene «hvorved mange nyttige Poster til Kirkens Bedste bleve proponerede og approberede». Til biografien av Thomas Wegner, biskop 1627—55, har han nytta Wegners eigne oppteikningar, og han fekk tak i biskop Marcus Humbles «Albo eller Vandrebog» som han førte på ei ferd til utlandet. Dei siste bispane, Bircherod og Nyrop, som han kjende personleg, nemner han med stor vyrdnad. Diverre kunde ikkje Kærup greie å få bispesoga prenta. Ho vart liggjande på bispekontoret, der den historisk interesserte futen i Nedenes, justisråd Niels Schytte fekk låne ho til avskrift. Godt var og det, for originalen kom bort for bispen.[7])

I 1741 gjorde Tyrholm atter ein freistnad på å stige inn mellom bokmennene. Han strauk den katolske soga og skipa om den evangeliske eit grann, såleis fekk han nå med eit stykkje om Kærup. Her haugar han opp dei mest lysande superlativer og sluttar med desse versa:

«O Gode Gud haf Tack og Priis
Som til vor Stiftes Paradiis
Din Bliide Chærub sendte
Der Naadens Dør ey lucker til
Men Kirkens Lemmer viise vil
Til Lifsens Træe at kiende.

Gid denne Engel lenge maae
I Stiftets Kirke-Grunde gaae
Før Hand ud fra os triener
Og her dend Trettende i tall
I Himmel-Kirken lyse skall
Blant Tusind Cherubiner.»[8])

Chronologia Danica, Hafnia 1650. 17. Peder Terpager, Ripæ Cimbricæ, Flensburg 1736. 18. Albert Thura i «Nye Tidender om lærde og kuriøse Sager, Kbh. 1731. 19. Rasmus Winding, Regia Academia Hauniensis, Kbh. 1665. 20. Hen. Willemius, Diario Biographico (unemnt utgjevingsstad og -år). Dessutan nemner Tyrholm fleire andre skrifter, men det går ikkje fram av teksten om han har nytta dei under arbeidet med bispesoga.

7) Niels Schytte førte bispesoga vidare fram gjennom det attande hundreåret. Han vona på sine gamle dagar at biskop Peder Hansen skulde få soga prenta, men han tok ho berre med til Danmark uten å gjere noko med det. Etter stort brevskifte fekk Schytte manuskriptet heim att. (Fortalt av Schytte i føreordet til den avskrifta av «Diptycha» som nå er på statsarkivet i Kristiansand. Det fins og avskrifter i riksarkiva i Oslo og Kjøpenhamn. — 8) «Diptycha Episcoporum Stavangriensium & Chris-

Også denne gongen lei den æresjuke granskaren eit vonbrot. Kærup let manuskriptet liggje til 1748. Då vilde Pontoppidan som nett var vorten biskop i Bergen, ha greie på dei norske bispane. Han skreiv til Kærup, som nå kom i hug kva han hadde liggjande. Pontoppidan fekk ein kopi som han truleg tok med seg til Danmark i 1755.[9])

Ennå ein gong tek Tyrholm til å emne på eit historisk arbeid, og denne gongen vil han nytte det lærde målet, latin, og ta for seg heile landet. I 1747 skriv han til Kærup og fortel at han arbeider med ei norsk kyrkjesoge, «Historia Ecclesiastica Norvegiæ». Bispen lovar å segje frå både til Pontoppidan og oversekretær Holstein og vil rå til at han må få fri prenting av verket når det er ferdig.[10]) Gjekk han trøytt under førebuinga, eller henta han seg ennå eit vonbrot? Ingen veit det, men alt som er att av dette arbeidet er ein disposisjon der han har sett op dei norske bispane i fire parallelle kolonnar i eit jamføringssjema.[11]) I 1747 søkte Tyrholm om å bli opptatt i det kongelege danske vitskapsselskapet.[12]) Det har vore uråd å finne ut kva dei lærde herrane svara, men han kom ikkje inn.[13]) I 1762, då han var 71 år gamal, vende han seg beint til kongen og søkte om ei påskyning. Han vilde bli «Professor Theologiæ extraordinarius ved Kiøbenhavns Universitet». Det var ikkje «Vanite og æresyge» med i spelet, men han trong «et naades Tegn» frå kongen av omsyn til bygdefolket. Det var vorte kjendt i kyrkjelyden at Søren Bugge hadde fått ventebrev på kallet, og uskynsame folk tydde det slik at Tyrholm var komen i unåde og var sett under tilsyn av Bugge. Nå fekk og Tyrholm ein blenk av den kongelege nådesola. Den 6. august 1762 vart han heidra med titelen Consistorialraad.[14])

Trass han ikkje fekk prenta noko av det han skreiv, fekk Tyrholm likevel ord for å vera uvanleg godt inne i den norske soga. Det var og fleire som vende seg til han med spurnad om hjelp, — såleis Gerhard Treschov som skulde ha greie på Peder Claussøn Friis til boka «Danske Jubellærere».[15]) Nokre år seinare fekk han ein ny spurnad om same mannen. Tyrholm skreiv då ned det han visste om Peder Claussøn. Dei vanlege segnene fortel han på ein måte som er til ære for hans namnfræge embetsbror. Såleis skulde handelsskaren som Peder Claussøn drap, ha snytt presten groveleg

---

tiansandensium Supra duo Secula A. Reformatione ad Annum MDCCXLI.» Dette manuskriptet fins nå i Kgl. Bibl. Kbh., Ny kgl. samling nr. 1630.

9) Kærup IX s. 207. — 10) Kærup VIII s. 198. — 11) Manuskriptet i Ny Kgl. samling nr. 1630. Kgl. Bibl. Kjøpenhamn. — 12) Kærup VIII s. 198. — 13) Stiftsprost Jens Spidberg i Kristiansand kom inn i 1757. Han var den fyrste presten i selskapet. Kirkeleksikon for Norden IV, s. 302. — 14) Norske Indlæg 1762, Riksarkivet, Oslo. — 15) Tyrholms manuskript i Universitetsbiblioteket, Oslo. M. fol. 260. Treschovs bok kom ut i 1753.

i ein handel. Tyrholm fortel og ei segn som før var ukjend. Nokre trollkjerringar brukte ein gong kunstene sine mot han då han køyrde over eit vatn. Isen brast, drengen hans strauk med, men Peder Claussøn kom seg velberga heimatt. Skriftene hans har og Tyrholm god greie på. Han hadde fått tak på «nogle smaae Levninger og Fragmenter fra hans Haand», ei uttyding av Fadervår og «nogen lacinier om Urter og Blomster». Stor pris sette han likevel ikkje på desse skriftene. Dei var «nichtswurdig, særdeles i disse oplyste Tider».[16]) Ein unemnd forskar vilde ha greie på Thomas von Westen. På dei to foliosidene i svaret får Tyrholm høve til å syne kor høgt han sette von Westen og kor åndeleg skylde dei var, men noko nytt inneheld det ikkje. Han nemner mellom anna at von Westen var «designatus episkopus Nidrosiensis».[17])

Jamsides kyrkjesoga hadde Tyrholm og ein annan hobby, forngransking. Dei mange gravhaugane i bygda lokka og drog, og han gjekk inn i studiet av arkeologien med heile sitt grundige og samvitsfulle huglynne. Til å meistre emnet kjøpte han bøker av danske, svenske, tyske og engelske forngranskarar, og ved utgravingane gjekk han fram i noggrant samsvar med vitskapen i tida.[18])

I 1752 sette Tyrholm seg til å skrive ei utgreiding om eit meir sermerkt gravfunn: «omstændelig Relation om en Glas-Urne fundet i 1743». På 28 tettskrevne sider greier han ut om haugen og innhaldet «til fornøielig Tieneste for Antiquiteters Elskere».[19]) Til å gjere skildringa meir levande, fletta han inn fleire verdfulle teikningar.[20]) Han meiner at graven gøymde ein hovding frå tida kring Kristi fødsel og siterar både Heimskringla og Eddakvæde til underbyggjing av synet sitt. I fleire høve uttala Tyrholm seg på ein måte som tyder på at han kunde gamalnorsk.

I samband med forngranskinga kom han og til å setje seg inn i den gamalnorske skriftforma, runene. Det fans mange bautasteinar i Vanse, og han synte stor dugleik i å tolke innskriftene. Kor stor interesse han hadde for dette viste han i 1734 då han fyrste gongen hadde biskop Kærup hos seg på visitas. Ein dag fekk

---

16) Smst. På baksida av manuskriptet som er på 3 foliosider, står M. Werner. Det hjelper til å tidfeste manuskriptet. Mathias Werner var ein fredlaus svenske som heldt seg i Noreg i 1758 og kom ned til Kjøpenhamn i 1759. Tyrholm har då sendt det ned med han. Ludvig Daae fekk det prenta i Illustreret Nyhedsblad 1859 nr. 7. — 17) Manuskript fol. 260, Universitetsbiblioteket, Oslo. — 18) Manuskript nr. 571, Universitetsbiblioteket, Oslo. — 19) Smst. — 20) Som teiknar hadde Tyrholm reint uvanleg givnad. Ein peikar på titelbladet til Dend kongelige Hellighed og Herlighed og til kyrkjeboka for Vanse, som båe er rikt dekorerte. I manuskriptet om glasurnen synte han og dugleiken sin på ein overtydande måte. Han nytta og ut denne givnaden som kartteiknar, og laga kart over stiftet både til bispen og stiftsamtmannen. Sjå pakke 17 i Stiftsamtmandens arkiv på statsarkivet i Kristiansand. Constantius Flood fortel elles i Listerlandet at nokre apostelfigurar på altertavla i Vanse kyrkje er skore ut av Tyrholm.

han bispen med seg til fjellet Framvarden og synte han ei runeskrift på bergveggen.[21] Bispen må ha varsla andre om dette, for same året fekk Tyrholm saman med stiftsprost Spidberg ei ærefull oppgåve frå den norske stathaldaren Christian Rantzau. Dei skulde tyde ei nyfunni runeinnskrift på ein bergvegg i Romsdalen. Diverre fekk dei ei avskrift som var så lite noggrann at det var uråd å kome fram til nokor løysing, men Tyrholm fekk likevel med utgreidinga si syne at han kunde sine ting. Det skulde og syne seg at han hadde rett i framlegget sitt om at det var eit mannsnamn.[22]) Kor sterkt han gjekk opp i runegranskinga syner og ein stein som står i hagen på Vanse prestegard. Der har han hogge inn namnet sitt med runer.[23])

Det er nå omlag 180 år sidan Tyrholm døydde. Mange prestar har siden gått ut og inn av kyrkjene i Vanse, Herad og Spind, men ennå lever namnet hans mellem folk. Med vyrdnad og age nemner dei gamle han. Han står høgt i folkeminnet både for livet og lærdomen sin,[24]) og han fortener dei lovord ein bygdehistorikar nyleg har gjeve han som «en av 1700-tallets fineste, klokeste og verdigste presteskikkelser».[25])

---

21) Manuskript i Videnskabernes Selskap i Trondheim. — 22) Smst. Sjå og: Amund Helland, Norges land og folk XV s. 1236. — 23) Opplysing frå prost Einar Nielsen i Vanse. — 24) Opplysing frå sokneprest T. B. Ekeland, fødd i Spind. — 25) Trygve Sundt: Litt etterslått fra Lyngdal, s. 40.

FORKYNNELSEN I URKRISTENDOMMEN

ET POSTHUMT VERK AV RAGNAR ASTING

Av Olaf Moe.

Det er med vemod over dr. Astings tidlige bortgang,[1]) men samtidig med glede over hans produktivitet like til det siste man mottar det posthume arbeide av ham som nylig er utkommet, «Die Verkündigung im Urchristentum». Det var planlagt som et verk i flere deler, men forfatteren rakk kun å fullføre det første bind som nu er utgitt av hans venner, professor E. Molland, bibliotekar H. Harboe og professor H. von Campenhausen (Greifswald).

Det foreliggende store bind behandler de grunnleggende begreper, «Guds ord», «evangeliet» og «vidnesbyrdet», mens Astings plan var i et annet bind å ta for sig de øvrige forestillinger og betegnelser som henger sammen med forkynnelsen, så som lære, profeti o. s. v. Det må beklages at forfatteren ikke har rukket å behandle også disse og særlig ikke har fått høve til å gi oss den mer sammenhengende fremstilling av den urkristelige forkynnelse som han har tatt sikte på. Men tross den mer leksikalsk enn innholdsmessig pregede undersøkelse som han nu har kunnet levere, øiner man dog en bestemt linje og en klar teologisk intensjon i hans foreliggende store detaljarbeide.

Undersøkelsen følger vesentlig samme metode som Asting har fulgt i sin doktoravhandling «Die Heiligkeit im Urchristentum». Også i nærværende bok utstrekker han sin forskning til hele ur-

---

1) Asting døde 9. september 1936, kun 39 år gammel. Boken er utkommet på W. Kohlhammers forlag, Stuttgart 1939.

kristendommen, hvortil han da også regner de apostoliske fedre, og de nytestamentlige kilder inndeler han så: menighetskristendommen før og ved siden av Paulus (synoptikerne, Acta), Paulus, kristendommen under paulinsk innflytelse (Pastoralbrevene og 1 Pet), menighetskristendommen under innflytelse av den jødiske diaspora (Hebr. Jak. Apk. 1, 2 Clem. Did. Barn. Hermas), menighetskristendommen under innflytelse av den hellenistiske synkretisme (Jud. 2 Pet. Ignat. Polyk. Joh.s evangelium og brever). Men forut for gjennemgåelsen av hvert enkelt begreps betydning i disse kilder går hos Asting en meget grundig undersøkelse av dets røtter i G. T., senjødedommen og hellenismen. Tross undlatelsen av diskusjon med andre eksegetiske opfatninger er derfor boken blitt meget vidløftig (749 sider).

Når det gjelder begrepet «*Guds ord*» mener Asting å kunne formulere forskjellen mellem den greske og den semitiske (gammeltestamentlige) opfatning så, at det på gresk grunn er saklig og rasjonelt bestemt, på gammeltestamentlig grunn personlig og voluntaristisk. Dermed henger sammen at ordet på gresk jordbunn ikke har den karakter av *tiltale* som i G. T. (s. 53—54). Med hensyn til den nytestamentlige bruk av begrepet betoner forf. at det ikke så meget er tilbakeskuende som fremadrettet og skaperisk, om det enn også inneholder et moment av beretning (s. 143, 153, 182 f.). Første del av Astings bok ender med det resultat at opfatningen av Guds ord i det store og hele er den samme i hele urkristendommen: Guds åpenbaringshandling, hvorved han trer frem som den han er og gjør fordring på menneskene, driver dem til avgjørelse. Den som tar imot hans ord i lydighet, får derved del i det evige liv; deri viser gudsordets skaperiske kraft sig. Den som forkaster ordet, blir Satan undergitt og fordømt. Guds ord er forståelig, hvilket henger sammen med dets «Entscheidungscharakter». Og da det er uopløselig forbundet med Kristus, med hvem endetiden er begynt, er ordet eskjatologisk bestemt. I tidens løp utviskes denne gudsordets eskjatologiske karakter og det blir mer kirkelig preget: vekten legges på den skriftlige overlevering av det som identifiseres med Guds ord, og følgen er at ordet fra å være Guds direkte tiltale blir til en normativ lære. Denne utvikling henger til dels sammen med at det gresk-hellenistiske innslag blir

sterkere i samme grad som kristendommen utbrer sig i den gresk-romerske verden (s. 296—299).

Annen del av boken handler om begrepet *evangeliet*. Der har bestått et konkurranseforhold mellem dette og begrepet Guds ord: substantivet εὐαγγέλιον mangler der hvor λόγος-begrepet trer sterkest frem, således som i Joh ev. (s. 334). For øvrig understreker Asting den vesentlige overensstemmelse i betydningen av «evangeliet» hos synoptikerne og hos Paulus. Hos de første betegner det vel først og fremst det frelsesbudskap Jesus forkynte, men da Jesus ikke bare forkynte dette, men virkeliggjorde den frelse det bragte bud om, måtte evangeliet hos hans disipler komme til å handle *om* Jesus som frelsesmidleren. Derfor møter vi alt på steder som Mk 1, 1; 14, 9 og Mt 24, 14 og 26, 12 begrepet evangelium i forbindelse med beretningen om Jesus (s. 453—455). Ordet evangelium mister aldri denne karakter av beretning (sml. Rom 1, 1 f.). Men ennu sterkere fremhever A. det fremadrettede i begrepet både hos synoptikerne og Paulus: hos begge betegner det det skaperiske budskap om Guds frelsesverk ved Kristus (s. 456). Efterhånden blir dog begrepet innskrenket til beretningen eller den apostoliske overlevering om Jesu liv og gjerning. Men bortsett fra dette siste stadium må det sies at begrepet evangelium i første rekke er fremadrettet og ikke tilbakeskuende (s. 457).

I tredje del — *«vidne og vidnesbyrd»* — betoner Asting at i G. T. betyr verbet «vidne» å gi uttrykk for en vilje, og at når det er tale om Jahves vidnesbyrd, betegnes dermed hans viljesåpenbaring. På gresk område har derimot begrepet μαρτυρ- mer betydningen å gi uttrykk for en kjensgjerning, derfor spiller her øienvidnesynspunktet en så avgjørende rolle, og i hvert fall refererer vidnesbyrdet sig til det faktiske (s. 553). Hos Filo og Josefus er begrepet ensidig gresk-hellenistisk preget (s. 576 ff.). I Det nye testamente derimot gjenfinner Asting i det store og hele den gammeltestamentlige mer «voluntaristiske» enn «rasjonalistiske» opfatning av vidnesbyrdet. Han må vel innrømme at hos Lukas og i Acta samt hos Johannes gjør tanken på øienvidnesbyrdet sig sterkt gjeldende (s. 598, 694). Men når han skal opsummere resultatet av sin undersøkelse fastholder han dog, at det karakteristiske for urkristendommen i alle dens stadier er at det fremadrettede er det frem-

herskende i begrepet, og at øienvidnesynspunktet aldri er hovedsaken (s. 701). «Sammenfattende kan vi si at begrepet μαρτυρ- i urkristendommen betegner Guds åpenbaring som den trer inn i historien. Den til grunn liggende synsmåte er tanken om kampen mellem Gud og Satan. Guds vidner er hans representanter, som fører hans kamp og som derfor må gå igjennem lidelser og ofte inn i døden» (s. 701). Selv ikke i Acta er øienvidnesynspunktet det beherskende (s. 702). Eiendommelig for Apk. er at begrepet vidne selv inneslutter tanken om lidelsen — her står det på overgangen til betydningen «blodvidne» (s. 704).

I en fjerde del taler Asting om «*Forkynnelsen som eskjatologisk tildragelse:* Guds skapende handling ved mennesker» og kommer her bl. a. inn på etikkens forhold til eskjatologien. Hvordan skal de nytestamentlige formaninger, spesielt de paulinske opfattes? — et spørsmål som han jo behandlet ved det videnskapelige prestekursus i Oslo 1933 (se T. F. T. K. 1934, s. 49—66), og som han besvarer derhen at Paulus vil gjøre den nye verden som Kristus har innført, til full virkelighet for sine lesere ved å formane dem (s. 717), fordi også apostelens formaninger er Guds ord og derfor efter sitt vesen skaperiske. Formaningene er derfor ikke lovbud, men i fulleste forstand evangelium (s. 723).

Likeledes behandler Asting her problemet «Geschichte und Gegenwart in der Verkündigung». Forkynnelsen er en fortsettelse av åpenbaringen (s. 745). Men fordi det er den ophøiede Kristus som er midtpunktet også når det gjelder overleveringen om hans liv og død, blir begivenhetene nutid for de troende, og de får del i den frelse som de formidler. Derfor er den evangeliske overlevering skaperisk. Ut fra dette synspunkt må evangeliene forståes. Da kommer man løs fra den ufruktbare syssel å undersøke «hvordan det egentlig har vært» (Bultmann). Evangeliene er ikke biografiske bøker, men kultiske (s. 746).

Jeg har referert dr. Asting så vidt utførlig fordi hans posthume verk ikke bare fortjener stor honnør ved de inntrengende og grundige studier det bærer bud om, men også i ikke liten grad er symptomatisk for den vending i hele den teologiske situasjon som er hitført særlig ved den nyere teocentriske og dialektiske teologi. Det var en tid lang da begrepet forkynnelsen og Guds ord hadde

lite eller intet å bety for den teologiske videnskap. Alt dreiet sig om den historiske åpenbaring og den historiske Kristus. Jeg minner bare om en bok som *W. Herrmanns* bekjente «Der Verkehr des Christen mit Gott». Nu er pendelen svinget over til den annen side. Det er ikke den historiske åpenbaring, men den aktuelle forkynnelse av Guds ord som tyngdepunktet legges på, eller for å tale med Asting: det er ikke det tilbakeskuende, men det fremadrettede som er hovedsaken i de nytestamentlige begreper Guds ord, evangeliet og endog vidnesbyrdet. Det er ikke vanskelig å skjønne hvorved Asting er blitt ført til så sterkt og jeg vil si ensidig å understreke både dette at forkynnelsen i urkristendommen opfattes ikke som en menneskelig størrelse, men som en guddommelig virksomhet på oss ved mennesker (forordet, s. III), og dette at den er fremadrettet og skaperisk. Man kan ikke annet enn glede sig over det fremskritt i erkjennelsen som dette synspunkt betyr. Men jeg kan heller ikke undlate å peke på den fare det innebærer for at det historiske moment i åpenbaringen, det «einmalige» og det faktiske blir forflyktiget til fordel for det aktuelle. Faren kommer særlig til syne i de ovenanførte slutningsbemerkninger med deres citat av Bultmann, likesom ensidigheten tydeligst viser sig i Astings behandling av begrepet «vidnesbyrdet» hvor øienvidnesynspunktet åpenbart kommer til kort. Jeg tillater mig angående det siste å henvise til min artikkel «Forkynnelse og vidnesbyrd» i 2. hefte av T. F. T. K. i år.

En annen innvending som kan gjøres, er at tanken om forkynnelsens skaperiske betydning vel kunde trengt en nærmere undersøkelse enn Asting har underkastet den. Kan man virkelig så enkelt løse de paulinske formaningers problem (resp. problemet «lov og evangelium») som han mener å kunne gjøre ved innførelsen av dette synspunkt?

Vårt siste ord skal imidlertid ikke være innvendinger, men en takknemlig anerkjennelse av det grundige og verdifulle tilskudd som vår unge bortgangne forsker har ydet ikke bare til norsk teologi, men til den internasjonale teologiske forskning over et så grunnleggende spørsmål som betydningen av begrepene Guds ord, evangeliet og vidnesbyrdet i urkristendommen.

LITTERATUR

Erich Seeberg: «Luthers Theologie». Bd. I: «Die Gottesanshauung» (Vandenhoeck & Ruprecht) 1929, 218 S. — Bd. II: «Christus, Wirklichkeit und Urbild» (W. Kohlhammer) 1937, 464 S.

Erich Seeberg i Berlin, R. Seebergs Søn, har likesom sin Fader beskæftiget sig indgaaende med Luther og for Aar tilbage planlagt en «Luthers Teologi». Det første Bind udkom 1929 og handlede om Luthers «Gottesanschauung». Men Seeberg bemærkede straks, at Bogen ikke skulde være nogen detailleret Skildring, men derimod et Forsøg paa at paavise «die treibenden Kräfte der Theologie Luthers und ihre Zusammenhänge», hvorfor han ogsaa som Undertitel satte «Motive und Ideen». Det er det ideologiske mere end det psykologiske og mere end det historiske, som interesserer ham. For at lade Luthers Idéer træde tydeligt frem, anvender han paa det nærmeste Halvdelen af dette første Bind paa at tegne den Idéverden, Luther mødte hos Thomas Aquinas, Gabriel Biel, Tauler og Erasmus. Skildringen af hver af disse er indgaaende, men man undrer sig over to Ting, for det første over, at Thomas er taget med, og for det andet over nogle, der mangler. Det var ikke Thomas, der prægede Teologien i Middelalderens Slutning. Det var Duns Scotus. Og det var ikke Thomas, som Luther i særlig Grad studerede. At Gabriel Biel nævnes, er rigtigt. Han var i særlig Grad Student Luthers Lærer. Men hvorfor er Occam ikke med? Og naar Tauler med fuld Ret fremdrages, burde «Die Deutsche Theologia» lige saa vel have været nævnt. Man maa ogsaa, naar man vil tegne Baggrunden for Luthers Lære om Gud, om end i anden Række, have Mænd som d'Ailly og Gerson, Staupitz og Gregor af Rimini med.

Ser vi nu paa Luthers Lære om Gud, dvæler Seeberg med Rette

meget ved Prædestinationslæren. Fuldstændig rigtigt fremhæver han, at Udgangspunktet for Luthers Tanke om Gud ikke er Tanken om Gud som Aarsag, men Følelsen af Modsætningen mellem Gud og Verden. Derfor staar Gud som Dommeren over for det naturlige Menneske. Han fordømmer, hvad Mennesker anser for stort. Men han udvælger ogsaa, hvad Mennesker fordømmer. Det første og det sidste i Luthers Religion er Guds Udvælgelse (S. 150). Og Guds Forudviden og Forudbestemmelse er hos Luther eet. Hvad Seeberg udvikler om Prædestinationen, er baade interessant og rigtigt. Derimod er han mere uklar i sin Redegørelse vedrørende den bundne Vilje. Det hænger sammen med, at han ikke tydeligt definerer Luthers Opsættelse af liberum arbitrium. Den er ikke at opfatte som rent formal Valgfrihed. Luther forstaar ved Vilje noget andet end en senere Tids Psykologi. Viljen er for ham det omfattende Udtryk for hele den aandelige Kraft hos Mennesket, Kraften til at handle og Kraften til at tænke. Fremdeles: Viljen maa ikke opfattes som en Kraft, der svæver over Godt og Ondt og er i Stand til at vælge mellem dem. Der gives efter Luthers Mening intet etisk Nulpunkt, Viljen har alltid en bestemt etisk Kvalitet, den beherskes enten af Gud eller af Satan og er derfor servum arbitrium.[1])

I Fortalen til I. Bind bebuder Seeberg tre følgende Bind, der skal handle om Sakramentsidéen, Kristologien og «die Anschauung von Leben und Tod». Med ikke ringe Forventning griber man derfor det otte Aar senere udkomne Bind II. Det indeholder Luthers Kristologi. Forf. har ændret sin oprindelige Plan. Nu giver han os Kristologien og bebuder blot eet Bind endnu, der skal handle om Helligaanden i Luthers Teologi. Denne Inddeling af Stoffet er betydeligt bedre end den førstnævnte. Og gaar vi saa ind i den nye Bog, viser det sig ogsaa, at dens Metode er klarere og bedre. Nu er det ikke de bærende Idéer og Motiver, Forf. søger efter, nu gaar han historisk og eksegetisk frem. Han gennemgår i historisk Rækkefølge Luthers Hovedskrifter og fremdrager af dem det karakteristiske i Kristologien. Naturligvis er Læseren spændt paa, hvorledes han inddeler det historiske Stof. Seeberg begynder med som første Afsnit den unge Luther, der under «I Augustins Baner» og

---

1) I min «Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme» (1908) S. 127 ff. har jeg nærmere udviklet og dokumenteret Luthers Syn paa Viljen.

«Luther som Paulus's Discipel». Kamptiden hedder det andet Afsnit og «Kristus hos den gamle Luther» det tredje og sidste Afsnit.

Medens man jo ellers — i Tilknytning til Luthers egne Udtalelser — mener, at det store Omslag hos Luther indtraf, da han stod over for Romerbrevets Ord om Retfærdiggørelsen af Tro, hævder Seeberg, at der forud for dette Omslag og som Indledning til det er gaaet en Opdagelse af Kristus, nemlig Kristus som den, der maa lide, men derefter opstaar. Dette overfører Luther i Kraft af den tropologiske Eksegese paa os Mennesker. Ogsaa vi maa først ydmyges, inden vi kan ophøjes. Herfra gaar saa Udviklingen videre senere hos Luther, indtil han naar frem til Retfærdiggørelsen af Troen. Det er dog ret tvivlsomt, om man kan hævde en saadan Evolution hos Luther, selv om man som Seeberg kun vil paavise den inden for hans Teologi. Luther selv havde i alt Fald den Opfattelse, at med Opdagelsen af Retfærdiggørelsen ved Tro alene skete der et afgørende Brud med hans hidtidige teologiske Syn. I det højeste kan man sige, at han var ved at vikle sig ud af Skolastikens Svøb paa det videnskabelige Omraade, inden Gennembruddet skete. Men Seeberg fremdrager og belyser betydningsfulde Udtalelser fra Luthers første Docenttid, Udtalelser, der viser, hvorledes han tankemæssigt arbejdede med Problemerne, omend med skolastisk Islæt. Og at Kristus bliver Midtpunktet i Luthers Teologi, er naturligvis rigtigt, kun maa man ikke alt for ensidigt fremhæve dette Midtpunkt som noget objektivt, Luther vil altid have det subjektive Moment, Troen paa Kristus med, hvad Seeberg da ogsaa lejlighedsvis (S. 104 og 310) understreger. Noget andet maa ogsaa nævnes. Man venter at høre om Luthers Syn paa Kristus i den første Munketid, da Kristus stod for ham som den strænge Dommer. Seeberg har ganske vist i 1. Del talt om, at Gud stod oprindelig for Luther som Dommeren, men man venter alligevel at høre om Luthers ældste Kristusbillede. Som Skildringen hos Seeberg foreligger, faar man nærmest Indtryk af en gradvis teologisk Vækst.

Hvad der gør dette andet Bind værdifuldt, er det rige Materiale af Luthercitater, som er ordnet paa en overskuelig Maade. Seeberg fremdrager de store og afgørende Skrifter af Luther og analyserer deres Kristussyn. Naturligvis kommer han derved ogsaa til at be-

skæftige sig indgaaende med Luthers Prædikener. Han siger om dem, at Luther her i særlig Grad udtrykker sig enfoldigt og plastisk, men at man dog maaske bedst faar fat paa Luther, hvor han staar i Kamp med andre (S. 227), en Bemærkning, der er værd at lægge Mærke til. Og naar han da skildrer Luthers Tanker om Kristus, er der tre Tankegange, som Seeberg særlig beskæftiger sig med, Jesu Kristi to Naturer, Lov og Evangelium og Sakramenterne. Ogsaa Retfærdiggørelsen behandles indgaaende. Med fuld Ret gør Seeberg opmærksom paa, at Luther ikke tænker meget paa Kristus som Morallærer (S. 458 f.), i hvilken Sammenhæng Læseren overraskes ved at finde en ganske vist stærkt behersket Henvisning til Rigsbiskop Ludwig Müllers Bog om Bjærgprædikenen. Hvad det for Luther kommer an paa i Kristologien efter Seebergs Opfattelse er for det første, at den anden Person i Treenigheten bliver Menneske, dør, men dør som Sejerherre, dernæst at Kristus er Livskraften i alt Levende, fremdeles at han ved sin uskyldige Lidelse og stedfortrædende Død har forsonet Gud og derved forløst os. Og hvad der er sket med Kristus, maa ogsaa ske med os. Retfærdiggørelsen bestaar deri, at vi skal lide og dø for at blive Kristi Arvinger og Guds Værktøj. Endnu skal tilføjes, at Luther i Nadveren ser Kristus personlig og legemlig nærværende, men hvorledes Foreningen mellem Kristus og Nadverelementerne finder Sted er et sekundært Spørgsmaal. Og endelig er der Luthers Syn paa Kirken. Den er ikke bygget paa Mennesker eller paa Embedet, den er alene bygget paa Kristus og paa hans Ord. De fremtræder i det ydre gennem Forkyndelsen og Sakramenterne, men dette Ydre maa stadig prøves paa Kristus og paa hans Ord.

Der er meget godt og ogsaa adskilligt nyt i Seebergs store Værk, og der er Grund til at vente paa tredje og sidste Del med Interesse.

Alfred Th. Jørgensen.